Zeitschrift

für

katholische Theologie

Fünfzigster Jahrgang

1926

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
3 R 1
Alma, California

Innsbruck
Druck und Verlag von Felizian Rauch

1926

28964

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

H. Grisar, Zum Jubiläum unserer Zeitschrift 1
P. Gächter, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925 4
F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade 27. 220
J. B. Umberg, Die wesentlichen Meßopferworte 73
A. Eberharter, Das Weihrauchopfer im Alten Testament . 89
A. Stohr, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre 177
J. A. Jungmann, Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus 196
J. Stufler, P. R. Martin O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten 253
J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Jo 20,23 . 337
A. Merk, Der armenische Irenaeus Adversus Haereses 371. 481
H. Wiesmann, Das dritte Kapitel der Klagelieder 515

Literaturberichte

A. Übersichten

Antiadventistische Literatur (J. Linder) 106
Aus der neueren pädagogischen Literatur (J. A. Jungmann) 273

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

K. Fröhlich, Studien zur Frage über die Realität des Göttlichen (L. Fuetscher) 113
W. Switalski, Kant und der Katholizismus (L. Fuetscher) . 114
G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie (E. Dorsch) 115
H. Dieckmann, De Ecclesia I. II (J. Stufler) 118
A. de Smet, De Sacramentis I[2] (J. B. Umberg) 122
A. Eberharter, Das Buch Jesus Sirach (J. Linder) 126

Seite

L. Preiß–P. Rohrbach, Palästina und das Ostjordanland: *G. Landauer,* Palästina; *L. Perlberg–J. Schmitzberger,* Das Heilige Land (U. Holzmeister) 127
E. Schwartz, Acta Conc. Ephesinum V, 1–4 (F. Pangerl) . 130
H. Grisar, M. Luthers Leben und sein Werk; Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart[2] (Selbstanz.) 135
Th. Grentrup, Ius Missionarium (C. A. Kneller) 138
F. Brentano, Vom Ursprung sittl. Erkenntnis (J. Schuster) 139
J. Lottini, S. Thomae Summa Theol. in breviorem formam redacta (J. Stufler) 139
M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (C. A. Kneller) 140
A. Brou, S. François Xavier (C. A. Kneller) 141
A. Donders, Die Passion Christi (K. Pfistermeister) . . . 141
Liturgia I—III (J. A. Jungmann) 142
M. Wittmann, Ethik (J. Schuster) 286
E. Weigl, Christologie von 373 bis 429 (J. Stufler) . . . 288
A. Drexel, Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung (E. Dorsch . 290
H. Freericks, Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands (J. B. Umberg) 292
G. Dalman, Orte und Wege Jesu[3]; Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina (U. Holzmeister) 293
H. Grisar, Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte (Selbstanzeige) 299
J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechtes[4] I, (A. Schönegger) 301
N. Farrugia, De matrimonio (A. Schönegger) 303
A. Mulders, La vocation au Sacerdoce (A. Schmitt) . . . 305
Abtei Maria Laach, Die betende Kirche (A. Krös) 306
Mélanges de l'Université S. Joseph-Beyrouth X/1; P. Joüon, Notes de Lexicographie Hébraique; L. Szczepański, Impedimenta matrimonialia (J. Linder) 307
G. Lenhart, Der Priester und sein Tagewerk[8] (J. Linder) . 308
P. Dahmen, Robert de Nobili — un Jésuite Brahmane (C. A. Kneller) 309
P. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis (B. Franzelin) 408
C. Frank, Philosophia naturalis (A. Gatterer) 415
J. Ranft, Schöpfer und Geschöpf nach Kard. Nikolaus v. Cusa (J. Stufler) 417
Alttestamentliche Predigten 15—21 (J. Linder) 419
Schuster-Holzammer, Handbuch zur Bibl. Geschichte II[8] (U. Holzmeister) 422
L. Fischer, Veit Trolmann v. Wemding (H. Grisar) . . . 423

Seite

F. Triebs, Handbuch des kan. Eherechtes I (A. Schönegger) 425
Um Sitte und Sittlichkeit; *G. Monitor,* Katholik und moderne Körperkultur (A. Schmitt) 428
J. Mausbach, Ehe und Kindersegen[4] (A. Schmitt) 430
E. Schlund, Katholizismus und Vaterland[3] (J. Biederlack) . 431
F. Keller, Caritaswissenschaft (J. Biederlack) 334
F. G. Holweck, Calendarium Festorum Dei et Matris Dei Mariae (J. A. Jungmann) 436
Kirchliches Handbuch 12; Handbuch der kathol. Missionen[2] (P. Sinthern) 438
Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae I–V (E. Dorsch) 440
S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer[2] (J. Linder) 441
Dr. *Stephan,* Psalmenschlüssel (J. Linder) 442
W. Weitzel, Kirchenmusik und Volk (J. A. Jungmann) . . 443
P. Leturia, Nuevos datos sobre San Ignacio (C. A. Kneller) 443
P. Mateo, Hin zum König der Liebe (L. Fuetscher) . . . 444
W. Pohl, Thomas v. A., ein Lehrer der Wahrheit; *J. Feldmann,* Thomas v. A. und die Philosophie der Gegenwart; *M. Grabmann,* Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. A. (B. Franzelin) 544
S. Thomae Aq., Summa Theologica ed. Tolosana (J. Stufler) 549
F. Brentano-O. Kraus, Psychologie vom empirischen Standpunkt (F. Katzinger) 551
Fr. Sawicki, Die Gottesbeweise (L. Fuetscher) 553
J. Lenz, Die docta ignorantia des Nic. Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen (L. Fuetscher) 561
J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik I. II (A. Barbaria) 563
P. Bail, Die Haupttypen der neueren Sakramentenlehre (J. B. Umberg) 565
J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch; Zur LXX-Vorlage im Pentateuch; *F. Wutz,* Die Psalmen textkritisch untersucht (J. Linder) 567
A. Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch[2] (U. Holzmeister) 577
H. Fouqueray, Histoire de la Compagnie de Jésus en France IV. V (A. Kröß) 579
A. Astrain, Historia de la Compañia de Jésus en la asistencia de España VII (A. Kröß) 582
O. Schilling, Christliche Gesellschaftslehre (J. Biederlack) . 585
F. X. Hoermann, Warnungszeichen (J. Biederlack) . . . 589
N. Pfeifer, Doctrina iuris internationalis iuxta Francisc. de Victoria (J. Biederlack) 591

Seite
G. Kieffer, Predigt und Prediger (J. Scherb) 593
S. Thomae A. in Metaphysicam Aristotelis Commentaria (J. Stufler) 594
Thomas Vill. a Zeil, Tractatus de satisfact. sacr. (J. B. Umberg) 595
G. Schurhammer, Der hl. Franz Xaver; *M. Dietz*, Der hl. Alphons Rodriguez; *N. Scheid*, Moritz Meschler (A. Kröß) 595
J. Diebolt, La theologie morale cath. en Allemagne 1750–1850 (J. Schuster) 597
H. Rost, Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus (J. Biederlack) 598
J. Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse² (U. Holzmeister) . . 599

Analekten

Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium“? (K. Graf Preysing] 143
Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. *J. Hessens* (B. Franzelin) 151
Entdeckung eines vollständigen Ordo Romanus aus dem Jahre 680 (J. A. Jungmann) 174
Eine theologische Propädeutik des Jaḥja ibn Ǵarir (G. Graf) 310
Zu Klagel 1,6 b c (H. Wiesmann) 322
„Die zwei Wege der neueren Theologie“ (J. Stufler) . . . 326
Der Berufsgedanke bei Thomas v. Aquin (N. Paulus) . . . 445
Noch ein Wort zur Analysis fidei (A. Straub) 454
Die Zeugnisse über Christus in der altslavischen Übersetzung des Flavius Josephus (H. Dieckmann) 463
Der Plan einer wissenschaftlichen Zeitschrift in Österreich am Vorabend der Aufhebung der Gesellsch. Jesu (B. Duhr) 475
Der Begriff des Privateigentums beim hl. Thomas (A. Schmitt) 600
„Λίθεοί ἔστε“ (Hippolyt, Philos. IX 12,16) (K. Graf Preysing) 604

Kleine Mitteilungen

Die Zeitschrift „Scholastik“ 176
Zu *Augustins* Confessiones 176
Eine Ergänzung der Epistola ad Diognetum (P.) 336
Zur Loretofrage (A. Kröß) 608
Generalregister zu den Jahrgängen 40–50 (1916–26) . 609
Literarischer Anzeiger Nr. 186–189 . . . 1* 16* 25* 29*

Zum Jubiläum unserer Zeitschrift

Ein Wort an die Spitze des gegenwärtigen fünfzigsten Jahrganges zu stellen hat mich die Schriftleitung aus dem Grunde ersucht, weil ich der einzige Überlebende von denen bin, die im Jahre 1876/7 zur Gründung der „Zeitschrift für katholische Theologie" zusammengetreten sind.

Als Achtzigjähriger schaue ich mit Wehmut auf die dahingeschiedenen Mitbegründer und auf die große Zahl der bereits hinübergegangenen, hilfsbereiten und fleißigen Mitarbeiter zurück. Aber es erfüllt mich auch warme Stimmung eines Te Deum laudamus, wenn ich an die von Gottes Hand gegebene glückliche Überwindung all der Schwierigkeiten denke, die uns bei den Anfängen vor Augen standen, und wenn ich mir den Segen vergegenwärtige, der zum Vorteile der theologischen Wissenschaft bei aller Beschränktheit des Könnens immerhin aus den ausgestreuten Fruchtkörnern die fünf langen Dezennien hindurch aufgesproßt ist.

Als wir wagemutig und gottvertrauend im Jahre 1876 unsere Beratungen über die geplante Unternehmung hielten — sie geschahen gewöhnlich an Erholungstagen auf dem hochgelegenen Landgute des Innsbrucker Kollegiums, wo der weite, freie Umblick symbolisch wirkte — hatten wir immer das Ziel eines allgemeinen, alle Disziplinen der Theologie umfassenden Organes vor Augen. Ähnlich wie die eben damals eingegangene Wiener theologische Zeitschrift, das einzige universell theologische Organ Österreichs, sollten die neuen Inns-

brucker Hefte die wissenschaftliche Forschung auf dem Gesamtgebiete der Theologie zum Programm haben.

Dabei war der Blick vornehmlich auf ein Dreifaches gerichtet. Zunächst auf die Pflege der Scholastik. Nach der in Deutschland und Österreich erst seit den letzten Jahren wieder angebahnten Rückkehr zu den scholastischen Schulen mußte es gelten, auf den Höhen und in den Tiefen dieser kirchlichen Wissenschaft weiter zu forschen. Sodann richteten sich die Absichten besonders auf die ausgiebige Behandlung der zahlreichen modernen Grenzgebiete zwischen der Theologie und den reich entwickelten weltlichen Wissenschaften, sei es zur Aufklärung über entstandene Einwürfe und zur Hebung der Reibungsflächen überhaupt, sei es zur Vertiefung des theologischen Inhaltes mit außertheologischem Gewinne. Endlich sollte drittens auch besonderer Bedacht genommen werden auf die praktische Seite unserer Wissenschaft durch Abhandlungen über prinzipielle Moralfragen. Dagegen wurde die Lösung von Moralkasus, die Behandlung von kirchenrechtlichen Fällen, Rubrizistik und andere derartige Fragen von Anfang an als außerhalb unseres Gebietes liegend betrachtet.

Wer die lange Reihe der Vorläufer dieses fünfzigsten Bandes durchblättert oder die erschienenen fünfjährigen Register durchnimmt, wird sich überzeugen, daß die wechselnden Schriftleitungen stets mit Erfolg an diesem Programm festhielten. Er wird auch wahrnehmen, wie mit diesem Programm sich von Anfang an das Bemühen verband, durch geeignete Bücherbesprechungen und durch kleinere Mitteilungen aus in- und ausländischen Zeitschriften eine ständige Berührung mit der zeitgenössischen Theologie herzustellen und den Charakter der Allgemeinheit unserer Zeitschrift auch hierin auszuprägen. Daß eben die Allgemeinheit für uns ihre großen Vorteile besitze, bestätigte sich durch das Erscheinen einiger anderer theologischer oder halbtheologischer Zeitschriften vor und nach dem Kriege, die vorwiegend für Spezialzweige, nicht aber für die ganze Theologie bestimmt wurden.

Wenn hie und da Polemik gegen abweichende Meinungen geführt wurde, so war dies unvermeidlich. Insbesondere mußten verschiedentliche neu aufgetretene untheologische Irrtümer zurückgewiesen werden. Es geschah und wird hinfort immer geschehen mit aller Mäßigung des Ausdrucks und rücksichtsvollster Schonung der Personen. Um die Sache allein ist es der Zeitschrift zu tun.

Nicht bloß den zahlreichen Federn, die uns behülflich waren, gebührt an dieser Stelle der Dank der „Zeitschrift für katholische Theologie", sondern auch den treu ausdauernden Beziehern derselben, die durch stets erneuerte Bestellung zu ihrer materiellen Festigung beigetragen haben. Der ehemalige Schülerkreis der Innsbrucker Theologenfakultät und die alten Zöglinge des Konvikts (jetzt Canisianum) sind dabei als ein gewisser Grundstock von Abnehmern verdienstlich beteiligt gewesen.

Freilich bescherten die Kriegsjahre und der wirtschaftliche Zustand der Folgezeit auch der Zeitschrift einige Erschütterungen. Aber sie konnten überwunden werden, während andere, auch sehr verdiente verwandte Organe leider erliegen mußten.

Daß dies gelungen ist, haben wir namentlich dem gütigen Entgegenkommen des Verlegers, das besonders in der letzten Zeit ein großmütiges und opferreiches war, zuzuschreiben; darum sprechen wir ihm unseren herzlichsten Dank aus.

Mögen unter dem Segen des Allmächtigen noch viele Jahre die Arbeiten der Zeitschrift zum Gedeihen aller theologischen Wissenszweige blühen können! Mögen ihre Blätter noch ein anderes Jubiläum und, so Gott will, über dieses hinaus noch lange weitere gute Zeiten erleben!

Innsbruck, 1. Dezember 1925.

Hartmann Grisar S. J.

Abhandlungen

Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925

Von **Paul Gächter S. J.**—Rom

Das „Neue Reich" (7 [1925] 889—93) brachte einen Bericht über den ersten Thomistenkongreß unter dem Titel: Der internationale Kongreß für thomistische Philosophie in Rom (15. bis 20. April 1925). Nach dieser Darstellung huldigte der Kongreß als solcher einer einzelnen Lehrrichtung, der des strengeren Thomismus, nur daß sich „innerhalb der suaresianischen Schule" eine „Opposition" zeigte gegen „die offizielle Entwicklung der von der kirchlichen Lehrautorität geförderten und gutgeheißenen Philosophie". Daß dies mit dem geschichtlichen Verlauf des Kongresses nicht ganz übereinstimmt, ergibt schon ein Vergleich mit dem knappen Bericht in dieser Zeitschrift[1]). Nachdem nun auch die offiziellen Acta primi Congressus Thomistici internationalis... Romae anno sancto 1925 a die 15 ad 20 Aprilis habiti (Romae, apud sedem Academ. Romanae S. Thomae) erschienen sind, ist es der Mühe wert, den Kongreß nochmals nach seiner historischen Seite hin kurz zu beleuchten; denn er ist ein freudig zu begrüßendes Zeichen für den Zusammenschluß aller dem hl. Thomas als ihrem Führer folgenden Schulen zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit.

---

[1]) 49 (1925) 465—67.

I.

1. Das zeigt die interessante Diskussion zu jenem Vortrag, der vom Standpunkt des strengeren Thomismus aus die Zusammengehörigkeit der 24 Thesen der Studienkongregation (AAS 6 [1914] 383—86) darlegte. Die Zahl derer, die sich gegen den Vortrag zum Wort gemeldet, war so groß, daß trotz der verlängerten Diskussionsfrist nicht alle ihre Einwände vorbringen konnten. Es ging hauptsächlich um die realis distinctio inter essentiam et existentiam (These 5 und 7). Man griff die Exegese an, welche sie bei Thomas finden will, oder wandte sich gegen die innere Wahrheit der realis distinctio, oder sprach ihr den Charakter einer Grundthese im System des Aquinaten ab[1]). Unter den Gegenrednern waren Gelehrte, die sicher nicht zur „suaresianischen Schule" zählen.

Den Thomisten strengerer Richtung freilich mißfielen die Einwände; schreibt doch die Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques[2]): „La discussion, sans jamais perdre son caractère amical, fut très animée et se concentra bientôt sur la célèbre distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés. Plus d'un pensait que toute controverse à ce sujet était hors de propos dans un Congrès thomiste: car'il est difficile de se dire vraiment thomiste si l'on n'accepte pas les 24 thèses".

Die Empfindungen dieser einen Lehrrichtung dürften indes schwerlich zu jenem Urteil berechtigen, das im Neuen Reich vorliegt. Denn die Aussprache anders Denkender war länger als jede andere, nimmt ihr Bericht in den Acta doch 14 Seiten das Maximum ein (250—64). Niemand aus den Anwesenden erhob Einwände gegen die Erörterung über die realis distinctio, als wäre sie ein Verstoß gegen die kirchliche Autorität; auch der Vorsitzende tat dies nicht, vielmehr ließ er die Diskussion fast einen vollen Tag dauern. Berücksichtigt man noch die große Anzahl derer, die sich gegen den Vortrag zum Wort gemeldet hatten, so ist nicht recht ersichtlich, wie ein solcher Kongreß als Kundgebung des Thomismus strengerer Richtung hingestellt werden kann.

[1]) Siehe ZkTh l. c. 466. [2]) 14 [1925] 394.

2. Alle Zweifel hierüber verschwinden aber, wenn man die Haltung des Kongresses bei den Schlußvota kennt. Erst wurden verschiedene Anträge gestellt, welche die Billigung des Kongresses fanden; „votum adstantibus placere visum est", „votum universi approbare visi sunt", „votum manifesto omnibus placuit" lauten die Worte der Acta (306 f). Den Schluß machte ein Antrag, welcher aus den Reihen des strengeren Thomismus kam, und den die Acta (309) also einführen:

„Idem R. P. . . ., post memoratos tot dissensus de sententiis S. Thomae, quem tamen omnes se fideliter sequi velle dictitant, ostendit nullam esse spem philosophiam S. Thomae vere promovendi, ubi praedicta diversitas exsistat; sed basim firmam esse quaerendam. Cum autem Ecclesia, organo S. Cong. Studiorum (die 27 Julii 1914) determinaverit quaenam ut principalia capita doctrinae S. Thomae habenda sint, haec unica videtur esse via, qua philosophia S. Thomae rite progrediatur" (309).

Hierauf folgt in direkter Anführung, wie sich der Proponent die Art der Verpflichtung denke, und dann das formulierte Votum:

„Ne igitur Congressus Philosophicus periculo exponatur campum ingrediendi inanis pugnae et dissensionum, etiam in quaestionibus principalioribus, rogo ut approbetur sequens propositio:

„Congressus primus Thomisticus, plene et perfecte se conformando decretis Pontificiis quoad Philosophiam S. Thomae emanatis, declarat fundamentum uniuscuiusque conventus futuri Thomistici esse 24 propositiones a S. Sede ut principia et pronuntiata maiora S. Thomae approbatas, quae, ut S. Congr. Stud. in suis decretis a Summo Pontifice confirmatis dicit, Angelici Doctoris veram, germanam exprimunt doctrinam, et proponendae sunt ut tutae normae directivae. Congressus igitur decidit ab illis propositionibus *in thesi* recedere in publicis sessionibus nulli socio liceat" (Acta 310).

Eines ist klar, hier stand der Kongreß vor seinem wichtigsten Beschluß. Wie hat sich nun die Versammlung auf die vorausgehenden bejahten Vota hin zu diesem letzten

und bedeutsamsten gestellt? Sie hat es abgelehnt. Dafür zeugt laut das absolute Schweigen über das Votum in den beiden angezogenen Kongreßberichten im Neuen Reich und in der Revue, die beide resolut zum Thomismus strengerer Richtung stehen. Positiv bezeugt es der Bericht in der ZkTh (l. c. 467), vor allem die Acta selber. Unmittelbar nach dem Votum berichten sie:

„Absoluta Voti propositione, Exmus. D. *Janssens*, qua Conventus praeses, haec duo profert, quae tanto plausu excipiuntur ut mens communis Congressus iure haberi possint: 1. summa devotione atque inconditionato assensu directiones Sanctae Sedis de doctrina S. Thomae fideliter sequenda ab omnibus recipi; 2. pari animi docilitate monita pontificia acceptari de iusta disputandi libertate, in iis de quibus disputari licet, quae inter catholicos semper viguit, sancte retinenda" (Acta 310).

Die Acta melden mit keinem Wort, daß der Kongreß dem Votum des Antragstellers zugestimmt habe; schon das sagt viel. Statt dessen bringen sie aber ein Resumé des Vorsitzenden, welches eine genau gegenteilige Tendenz zum Votum zeigt, und bezeugen den — allgemeinen Applaus. — Den Kern des Votums bilden die 24 Thesen als notwendige Grundlage für den Fortschritt der Philosophie: davon im Schlußwort keine Silbe. Das Votum zieht die „decreta pontificia" heran, um die Forderung zu begründen, der erste Thomistenkongreß solle alle künftigen Kongresse im genannten Sinne auf die 24 Thesen verpflichten: der Vorsitzende dagegen spricht von „monita pontificia de iusta libertate sancte retinenda". Das Votum, vom Wunsche vollkommener Erfüllung der päpstlichen Lehrerlässe getragen, kennt nur päpstliche Entscheidungen zu Gunsten einer Verpflichtung auf Thomas: Bischof *Janssens* aber weiß von zweierlei Willensäußerungen der kirchlichen Autorität, die einen über die Verpflichtung auf Thomas, die andern über die Grenzen in dieser Verpflichtung, und letztere hält er mit Nachdruck dem Votum entgegen. — Schärfer und schlagender, als es in den knappen Worten des Vorsitzenden Msgr. *Janssens* geschehen, konnte der Versuch, die künftigen

Thomistenkongresse einer Lehrpartei dienstbar zu machen, nicht zurückgewiesen werden. Die Zustimmung des Kongresses machte die Ablehnung vollständig: „tanto plausu excipiuntur ut mens communis Congressus iure haberi possint".

Daß der Kongreß für die Freiheit eingetreten, kann für niemand verletzend sein, da die Ablehnung gegen keine Schule als solche gerichtet ist. Wohl aber ist die Tatsache, daß der erste internationale Kongreß für thomistische Philosophie einen derart weiten Geist bekundet hat, hocherfreulich; damit ist ein Anfang gemacht, daß sich die verschiedenen Thomasschulen innerhalb der kath. Kirche in wechselseitigem Verkehr und offener Aussprache kennen lernen und sich vereinigen zur gemeinsamen Arbeit für die Wahrheit und die hl. Kirche.

II.

Die Stellung des Kongresses zum Proponenten erklärt sich nur aus einem nicht geringen Unterschied in den beiderseitigen Anschauungen über die kirchlichen Verpflichtungen auf den Aquinaten. Da weitere Thomistenkongresse in Aussicht stehen, mag es dienlich sein, hierauf kurz einzugehen[1]).

1. Die 24 Thesen wurden am 27. Juli 1914 vom Papst Pius X bestätigt. Am 17. Februar des folgenden Jahres gewährte sein Nachfolger Benedikt XV dem General der Gesellschaft Jesu P. *Ledóchowski* und seinen Assistenten eine Audienz, über welche P. General folgendes berichtet: Summus Pontifex Benedictus XV, sicut ipsius decessores, aperte nobis significare dignatus est: Velle quidem Se omnino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur, at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur inter catholicos, et quae disputabiles essent, qualis esset ex. gr. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et

[1]) Näheres in der reichhaltigen Abhandlung „De auctoritate S. Thomae Aquinatis" bei *Hermann Dieckmann S. J.*, De Ecclesia II n. 882—891 S. 192—201. Freiburg i. B. 1925, Herder.

existentiam aliaque id genus, quae in deposito fidei nullo modo continerentur[1]).

Dieser Ansprache fügte Benedikt am 9. März 1915 die schriftliche Bestätigung hinzu; er approbierte für die Gesellschaft Jesu einen Erlaß, den schon der General P. Martin herausgegeben hatte und der besagte, die Lehre über die realis distinctio sei frei, jeder könne sie halten und lehren, nur dürfe man sie nicht als notwendig für das ganze philosophische System oder für die Begründung gewisser philosophischer und theologischer Wahrheiten erklären[2]). Die päpstliche Bestätigung lautet: „Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus".

Nun erfolgte aber bei der Studienkongregation die Anfrage, ob die 24 Thesen „imponi debeant Scholis Catholicis tenendae", und die Antwort der Kongr. „proponantur velut tutae normae directivae", von Benedikt am 7. März 1916 bestätigt[3]). Wie dachte der Papst jetzt über die Verpflichtung zu diesen Thesen? Darüber wissen wir klaren Bescheid. Denn im März des folgenden Jahres unterbreitete ihm der Jesuitengeneral das Rundschreiben für seinen Orden „De Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda"[4]) und der Papst antwortete mit einem Schreiben, dem wir folgendes entnehmen: „Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.

„Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magi-

---

[1]) ZkTh 42 (1918) 235—36.

[2]) Siehe den Wortlaut ZkTh l. c. 236; ebenso *Fr. Ehrle S. J.* Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, ErgHefte zu den „Stimmen der Zeit", 1. Reihe Nr. 6, S. 29 Freiburg i. B. 1918.

[3]) AAS 8 (1916) 156—57. [4]) ZkTh l. c. 207—253.

strum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari . . .

„Nos autem, compositis dissidiis additisque cognitioni veri animis, non modo sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus, verum etiam Sodalitatem ipsam . . . profecturam, exemploque et Angelici Doctoris asseclis et caritatis divinae studiosis futuram confidimus"[1]). Der Brief trägt das Datum vom 19. März 1917. Hiemit bestätigte Benedikt noch einmal formell seine früheren Antworten, da sie im Rundschreiben ausführlich enthalten sind.

Der Brief des Papstes beweist, daß das „proponantur" des Kongregationsentscheides inhaltsgleich ist mit dem obigen „nullo omnium amplectendarum thesium imposito officio" einschließlich der Verpflichtung, die Thesen für normae tutae zu halten. Auch anerkennt der Papst jene ausdrücklich als Schüler des Aquinaten, welche ihm folgen, ohne alle Thesen zu halten.

Waren die Worte Benedikts an einen einzelnen Orden gerichtet, so gab sein Nachfolger Pius XI eine Erklärung ab, welche in feierlicher Form an die ganze Kirche erging. In der Festenzyklika „Studiorum Ducem" feiert auch er die Führerschaft des hl. *Thomas*. Aber er hat ihr einen längeren Passus beigefügt, der, inmitten der Lobeserhebungen, sehr bemerkenswert ist. Er enthält eine ernste Willenskundgebung gegen jene, welche die von ihm wie seinen Vorgängern stets betonte Pflicht der Nachfolge des Aquinaten überspannen. Die Papstworte lauten: „Scilicet inter amatores S. *Thomae*, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris

[1]) ZkTh l. c. 206—207; *Ehrle*, Grundsätzliches 30.

canonici praecipitur, ut ‚philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant‘ (cn. 1366 § 2); atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur“[1]).

Pius XI gebraucht hier auffallend ähnliche Wendungen, wie sie uns bei Benedikt XV begegnet sind. Beide wollen die Freiheit gewahrt wissen in jenen Punkten, über die von jeher disputiert worden ist. Pius greift offensichtlich auf seinen Vorgänger zurück und will infolgedessen in gleichem Sinne verstanden sein wie dieser; Benedikt XV hat aber die disputable Materie ausdrücklich an der Frage nach der distinctio inter essentiam et existentiam exemplifiziert. Somit wird wohl auch Papst Pius XI nicht anders zu verstehen sein.

Man vergleiche nun mit diesen Papstworten die Antwort, welche Msgr. *Janssens* im Namen des Kongresses auf das Votum über die 24 Thesen gegeben hat. Seine zwei Punkte: *Thomas* solle immer Führer sein, aber man müsse die „iusta disputandi libertas in iis de quibus disputari licet, quae inter catholicos doctores semper viguit“, absolut wahren, sind ein genaues Spiegelbild dessen, was die kirchliche Autorität will. Nicht nur der Sinn, sondern teilweise sogar der Ausdruck stimmt mit den Worten der Päpste überein. Damit ist auch die Haltung des Kongresses gegenüber den 24 Thesen und dem Votum, als den päpstlichen Bestimmungen durchaus entsprechend erwiesen.

2. Der Zweck des Votums war, den einzig möglichen Weg, wie es hieß, zur Förderung der Philosophie des hl. *Thomas* zu weisen. Die Meinungsverschiedenheit,

[1]) AAS 15 (1923) 323—24.

diesem Fortschritt hinderlich, müsse verschwinden und zwar durch einen Beschluß; durch diesen sollte jene Freiheit erdrosselt werden, welche die Vorbedingung bildet für die Meinungsverschiedenheit. Der Kongreß wollte aber von einem solchem Beschluß nichts wissen; und doch hatte er bei den vorausgegangenen Vota seinen ernsten Willen zum Fortschritt deutlich bekundet. Hier stehen sich also zwei praktische Urteile über den „einzigen" Weg zum Fortschritt in der christlichen Philosophie gegenüber. Welches von beiden ist das richtige?

Der Kongreß kann sich auf Papst Benedikt XV berufen. Dieser hatte in der oben S. 10 erwähnten Audienz gesagt, er wolle durchaus nicht, daß die Verpflichtung auf *Thomas* ausgedehnt werde auf Fragen wie diejenige von der realis distinctio. „Timere se potius", heißt es weiter im Bericht[1]), „ne, hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici". Dieser Äußerung entsprach die schriftliche Bestätigung des Sendschreibens, welches oben S. 9f angeführt wurde. „Nos autem . . . sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus" (l. c. 207). — Pius XI denkt nicht anders, ja er sieht die Freiheit, welche die Möglichkeit zu verschiedenen Meinungen in derselben Sache bietet, als notwendig an für einen gedeihlichen Fortschritt. Darum sagt er im Rundschreiben „Studiorum Ducem": „Inter amatores S. *Thomae* . . . honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur ‚intercedere'".

Wenn sich der Kongreß nicht enger auf *Thomas* verpflichtete, als es die Päpste verlangen, und diese Verpflichtung vor allem den späteren Kongressen nicht aufbürden wollte, so hat er damit mutig in die Tat umgesetzt, was die kirchliche Autorität als ihren Willen kundgegeben hat.

Die Freiheit, welche den im Votum beklagten dissensus ermöglicht, ist ausdrücklicher Wille des Hl. Vaters. „Cupimus" schreibt Pius XI in der Enzyklika, auf „monita

[1]) ZkTh 42 (1918) 236.

pontificia de libertate retinenda“ beruft sich der Vorsitzende des Thomistenkongresses. Darin liegt nichts Neues. Im Gegenteil, Pius XI hat die Entscheidungen seines Vorgängers Benedikts XV vor Augen, in dessen Worten er spricht, und dieser seinerseits führt seine Anschauung zurück auf Leo XIII, den Restaurator der modernen christlichen Philosophie und des Thomasstudiums. Hier schirmen die Päpste ein Stück Tradition, welches sie gefährdet sehen durch die überspannte Auslegung ihrer Erlässe bezüglich der Lehrautorität des Englischen Lehrers. Überschauen wir nur die Zeit von *Thomas* bis heute.

Es ist bekannt, welcher Freiheit sich der hl. *Thomas* für sein Forschen und Lehren bedient hat, und wir sind der Vorsehung dankbar, daß die gegen ihn gerichteten einschränkenden Tendenzen ihr Ziel nicht erreichten. Im freien Wettkampf der Wissenschaft setzte sich der Wahrheitsgehalt seiner Lehre durch; der Lehrfreiheit verdanken wir wesentlich den Doctor communis.

Diese Freiheit vererbte sich auf die nachfolgenden Jahrhunderte. Geradezu vorbildlich tritt sie uns in der neuerblühten Scholastik des 16. Jh. im Dominikanerorden entgegen, zunächst in der durch *Franz von Vitoria* auf den Gipfel ihrer Bedeutung erhobenen Universität von Salamanca. Das fachmännische Urteil *Ehrles* über *Vitoria* lautet: „Wir finden bei ihm nicht mehr jene einseitige Bevorzugung der philosophischen Spekulation (wie sie dem Nominalismus eigen war). Ohne durch Mißachtung derselben in das andere Extrem zu fallen, verstand er es, die positiven Beweisquellen: die Hl. Schrift, die Konzilien und die hl. Väter, in ihre Rechte wieder einzusetzen. Sie bildeten bei ihm die notwendige und sichere Grundlage. Auf sie erst baute er dann seine dogmatische Spekulation auf, mit Maß, ohne sich in vorwitzige Fragen zu verlieren. Die Schärfe und Konsequenz, mit welcher er diese allein richtige Methode begründete und handhabte, gab seinem talentvollen Schüler *Canus* die erste Idee zu seinem klassischen Werke De Locis theologicis . . .

„Ebenso sachgemäß verfuhr er bei der Verwertung der Leistungen der Vorzeit, von abgöttischer Überschät-

zung und von kurzsichtiger Mißachtung derselben gleich weit entfernt. Ja, selbst die große Verehrung, welche er, wie es sich gebührte, für den hl. *Thomas* hegte, verführte ihn nicht zur Überschätzung der in den letzten 250 Jahren gemachten Fortschritte, noch band sie ihn so blind an die Ansichten und Beweisführungen seines großen Meisters, daß er jede Prüfung derselben für überflüssig und unrecht gehalten hätte. Ebenso verhielt er sich *Capreolus*, dem ‚Fürsten der Thomisten', ja auch *Cajetan* gegenüber, mit dem er sich, als seinem berühmtesten Zeit- und Ordensgenossen, mit Vorliebe beschäftigte. — Wir sehen also, daß er die Mahnungen, welche er in dieser Beziehung, wie *Canus* berichtet (De Loc. theol. l. 12, c. 1)[1]), seinen Schülern zu erteilen pflegte, selbst aufs genaueste befolgte".

Diese Charakteristik enthält „das gemeinsame Gepräge der von ihm gegründeten Schule". „Erst unter *Bannez* veränderte sich in der Hitze des Gnadenstreites teilweise die Physiognomie der Schule"[2]).

Noch klarer als innerhalb der Thomasschule fand die Freiheit der kirchlichen Wissenschaft jener Zeit ihren Ausdruck in der großen Zahl von Ordenslehrern. Während die Dominikaner ihrem *Thomas* folgten, hielten die Franziskaner zu *Scotus* (bes. seit 1593), die Augustiner-Eremiten zu *Ägidius* von Rom (1580), die Serviten zu *Heinrich* von Gent. Die Beschuhten Karmeliter schlossen sich an *John Bacon* an, die Unbeschuhten Karmeliter an den Aquinaten, einige Zweige der Benediktiner an *Anselm*[3]).

[1]) „Memini de praeceptore meo ipso (Francisco Victoria) audire, cum nobis secundam secundae partem coepisset exponere, tanti Divi Thomae sententiam esse faciendam ut si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere sancti Doctoris verba sine delectu, et examine accipere; imo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos eiusdem in simili re modestiam, et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrariam vocante, transit". *Melchioris Cani* Opera, Bassani 1776, 245.

[2]) Die vatik. Hss der Salmanticenser Theologen des 16. Jhdt., Katholik 64 (1884, 2) 512—13 u. 514. [3]) *Ehrle,* Grundsätzliches 18.

In Salamanca bestanden neben den Hauptlehrstühlen noch aus dem 15. Jh. Nebenkathedren zur Erklärung des heil. *Thomas*, des *Scotus*, der Nominalisten, sei es des *Gabriel Biel* oder des *Marsilius von Inghen*, später des *Durandus de St. Pourcain*[1]). — „Diese Mannigfaltigkeit innerhalb der Scholastik", fügt *Ehrle* hinzu, „blieb charakteristisch für diese neuere Periode (der Scholastik) bis zum Ausgang des 18. Jhdts., ja teilweise bis zur Reform Leos XIII"[2]).

Damit soll nun keineswegs gesagt sein, die notwendige, von der Kirche geförderte Lehrfreiheit müsse heute genau so beschaffen sein wie ehedem, mit all diesen vielen Schulen. Daß aber andrerseits eine einzige Schule auf einem andern Weg als demjenigen wissenschaftlicher Forschung zur herrschenden werde, will die Kirche auch heute nicht. Daher konnte der Franziskanerorden mit ihrer Billigung von neuem den Duns Scotus zum Ordenslehrer erwählen, und die Kirche läßt es ruhig geschehen, wie sich die neuskotistische Schule entwickelt. Offenbar hofft sie von ihr reiche Früchte für die Bedürfnisse der Jetztzeit[3]).

Kann man angesichts solcher Tatsachen mit Grund behaupten: „Ecclesia tolerat praedictos dissensus inter scholasticos, ad maiora mala vitanda" (Acta 261)?

3. Das Bewußtsein der Versammlung, mit dem Willen der kirchlichen Autorität übereinzustimmen, erklärt nun zwar vollauf das Verhalten des Thomistenkongresses, nicht aber das Entstehen des Votums. Vielleicht können wir es von einem andern Gegensatz her begreifen, der vermutlich zwischen den Urhebern des Votums und dem Kongreß bestand. Es wäre schwerlich eingebracht worden, läge ihm nicht die Überzeugung zugrunde, mit der Aufstellung der 24 Thesen als normae tutae directivae sei eine Entscheidung über

---

[1]) *Ehrle*, Katholik l. c. 500 und Grundsätzliches 18—19.

[2]) Grundsätzliches 19.

[3]) Vgl. die in dieser Zeitschrift (49 [1925] 575) mitgeteilte Bestimmung der Constitutiones generales des Franziskanerordens von 1913, welche von der Congregatio de religiosis am 22. August 1921 ausdrücklich bestätigt wurde, und P. *Berard Vogt O. F. M.*, St. Thomas und Duns Scotus (American Eccl. Review 54 (1921) 580—95, bes. 593 f.

deren Wahrheitsgehalt gegeben worden; der Kongreß dagegen teilte diese Anschauung nicht und sah sich darum durch die Aufstellung der normae tutae hinsichtlich ihrer Wahrheit und deren Erforschung in keiner Weise eingeschränkt.

Auch hierin dürfte der Kongreß entschieden den Vorzug verdienen. Kardinal *Billot* schreibt[1]: „Fit igitur distinctio inter decreta quibus veritas speculativa infallibiliter definitur, et decreta quibus securitati doctrinae prospicitur". In der Moral gelte der Unterschied zwischen speculativa veritas und securitas practica (bzw. falsitas und non-securitas). „Et similis distinctio locum quoque habet circa doctrinas in ordine ad legem credendi". — Das begründet und erklärt er so: „Doctrina enim pro qua est solida probabilitas quod fidei regulae non opponitur, speculative loquendo erit forte theologice falsa, hoc est, si accipiatur secundum relationem ad regulam fidei in se obiective consideratam. In ordine vero ad liceitatem opinandi praedicta doctrina est certo certius tuta, et tuto illam amplecteris, quia non habet oppositionem saltem prudenter attendibilem, cum norma illa contra quam non est licitum quidquam opinari".

Dann fragt er: „quid sit edere decretum quo non speculativa veritas definitur, sed securitati doctrinae prospicitur". Er antwortet: „Nihil enim aliud est quam decernere authentice, aliquam doctrinam esse tutam, hoc est consonam regulae fidei, ea saltem probabilitate quae sufficiat ut quis possit illam amplecti". Auf eine solche Erklärung hin sei man im Gewissen verpflichtet, eine derartige Doktrin als tuta, nicht aber als vera anzunehmen (S. 430 f).

Schließlich zieht er aus seiner These auch die darin liegende Folgerung. Da ein Dekret de tuto über einen Lehrpunkt urteilt „attento praesenti statu rationum" (S. 432), so sei es denkbar, daß eine als non tuta erklärte Doktrin einmal als tuta erklärt werde, ohne daß dabei eine eigentliche Aufhebung des ersten Dekretes nötig wäre; denn das zweite Dekret finde das Objekt unter andere Gesichtspunkte

[1]) Tractatus de Ecclesia Christi I[4], Romae 1921, 430.

gerückt, wodurch es sich für die Beurteilung wesentlich ändert. — Bei diesem Stand der Dinge läßt sich jedenfalls sehr wohl einsehen, wieso eine Sentenz als tuta erklärt ist, ihr entgegenstehende aber ebenso tutae oder sogar tutiores sein können. Davon machen auch die 24 Thesen wohl keine Ausnahme.

Neuestens hat uns Seine Eminenz Kardinal *Ehrle* in seinem Beitrag zu den Xenia Thomistica[1]) eine überaus wertvolle geschichtliche Illustration zur Bedeutung des „tutum" geschenkt. Er schreibt über die Verurteilung des hl. Thomas im 13. Jh. und ihre Wiedergutmachung:

„La sua (des hl. Thomas) canonizzazione nel 1323 indusse il vescovo di Parigi Stefano de Bouret a riparare nel 1325 lo sbaglio del suo predecessore, il quale aveva proibito nel 1277 alcune opinioni dell'Aquinate come pericolose e sospette. In questa retrattazione merita d'essere notata con speciale attenzione la precisione teologica, colla quale Stefano ed i maestri da lui consultati osservano espressamente, che non intendono dichiarare le sentenze del Santo, allora in questione, vere e a tenersi, ma soltanto libere da ogni opposizione alla fede e quindi discutabili nel commercio scolastico. ‚Articulos ipsos propter hoc (a causa della revoca) non approbando seu etiam reprobando sed eosdem discussioni scolastice libere relinquendo.'

„Però un'altra condanna, non meno ingiuriosa per il Santo, promulgata nel Oxford, non fu ritrattata. Le opinioni dell' Aquinate proibite non appartenevano a quel gruppo delle sue sentenze importantissime, le quali, vittoriose, diventarono il patrimonio di tutte le scuole, anche di quelle non obbligate alla stretta sequela del Santo Dottore, ma d'altra parte erano tali, che solamente a torto potevano dirsi opposte a verità rivelate.

„Restava quindi ancora un torto, fatto al Santo, da riparare. Lo riparò ai giorni nostri Papa Pio X, di santa memoria, approvando un decreto della Santa Congregazione degli Studi, che dichiarava 24 tesi filosofiche del Santo,

[1]) L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Ulteriori discussioni e materiali, Roma 1925, 75 f.

e fra queste anche le due principalmente condannate a Parigi ed a Oxford, essere sentenze sicure. Così il torto è riparato, benchè le sentenze, secondo l'antica tradizione della santa Chiesa, non siano decretate le sole vere".

Zusammenfassend dürfen wir sagen: Der erste internationale Thomistenkongreß hat gerade durch seine wahre, aber freie Gefolgschaft, die er dem Englischen Lehrer leistete, dem Willen der Päpste betreffs der Führerschaft des Aquinaten vollkommen entsprochen. Eingedenk des Papstwortes, „ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia", hat er es abgelehnt, die künftigen Kongresse enger auf Thomas zu verpflichten, als es die Kirche selber tut. Damit hat er sich die Bahn für das wissenschaftliche Arbeiten freigehalten und so eine bleibende Bürgschaft für ihren Erfolg geschaffen.

III.

Das bisher Gesagte findet eine erwünschte Bestätigung in jener Rede, welche Kard. *Ehrle* anläßlich der Eröffnung einer Konsultationsbibliothek an der Gregorianischen Universität am 10. März 1924 gehalten hat. Der „Osservatore Romano", der sie in seiner Nummer vom 10—11. März (Nr. 60, 1924) bringt, schickt die Notiz voraus, „che vi era al completo lo stato maggiore della Sacra Congregazione delle Università e dei Seminari, Card. Bisleti, Card. Billot, Card. Laurenti e Card. Sincero" nebst vielen Vertretern der katholischen Wissenschaft.

Der gelehrte Kardinal sprach über die Stellung des hl. Thomas in der katholischen Theologie vom Standpunkt der Geschichte aus, ein Thema, das er erstmals vor 45 Jahren in den Stimmen MLaach „Die päpstl. Encyklica vom 4. Aug. 1897 und die Restauration der christlichen Philosophie"[1]) und dann nochmals 1918 (Grundsätzliches s. oben S. 9) behandelt hatte.

1. Kard. *Ehrle* unterschied in der Geschichte seines Gegenstandes drei Abschnitte, den ersten vom 13.—16. Jh., den zweiten vom 16.—18. Jh., den dritten vom 18.—20. Jh.

[1]) 18 (1880 I) 13 28, 292—317, 388—407, 485—598.

— Den ersten charakterisierte er nur soweit, als es die Zeichnung der Gestalt des großen Lehrers unbedingt forderte. Kampf zwischen Aristotelismus und Augustinismus, Zurückhaltung der Universität von Paris und des Dominikanerordens gegenüber den eindringenden Lehren des Stagiriten, ja Verurteilung aristotelischer Lehrsätze, darunter auch zweier Sätze des hl. *Thomas*, durch die Universität bilden die Signatur für den Beginn der ersten Epoche[1]). Auf diesem Hintergrund entwarf der Redner „die wissenschaftliche Physiognomie des Heiligen" (la fisionomia del Santo). Dreierlei hob er an *Thomas* hervor: seine wissenschaftliche Forschungsweise, seine Art der Darstellung und seine Lehre.

Die wissenschaftliche Forschung des Aquinaten zeichnete und beurteilte er also: „Die Weite und Unabhängigkeit seiner wissenschaftlichen Forschung ist ein unerreichtes Vorbild, das von allen angenommen und nachgeahmt werden sollte. Sie erstreckt sich auf alle Autoren, christliche und nichtchristliche, von denen er sich einen Lichtstrahl versprechen kann. — In der Wertung des gesammelten Stoffes zeigt er eine unbedingte Unabhängigkeit; nicht einmal vor dem Ansehen des hl. *Augustinus* macht er Halt. Er unterscheidet in ihm den Theologen und den neuplatonischen Philosophen; dem Theologen gegenüber zeigt er sich als ergebensten Schüler, vom Philosophen entfernt er sich in Punkten von nicht geringer Bedeutung. Vor der Macht der Argumente läßt er jedes rein menschliche Ansehen weichen"[2]).

[1]) Näheres hierüber in den oben genannten Arbeiten des Kard. und in *Fr. Ehrle*, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jh., in ZkTh 13 (1889) 172—193, *Fr. Ehrle*, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jh. in *Denifle-Ehrle*, Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des M. A. 5 (1898) 603—635; und *Francesco Cardinale Ehrle S. J.*, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII. Ulteriori Discussioni e Materiali (Xenia Thomistica) Roma 1925.

[2]) „La larghezza ed independenza della sua ricerca è un modello inappuntabile, che da tutti dovrebbe esse adottato ed imitato. Si stende a tutti gli autori cristiani o acristiani, dai quali egli può

Über die Art der Darstellung des hl. *Thomas* sagte der Kardinal: „Ebenso tritt bei ihm die Lehrmethode hervor, der klare und knappe Stil, die sich immer gleichbleibende und innerlich zusammenhängende Fachsprache, die durchsichtige und wohlbegründete Anordnung des Stoffes, besonders in der für die Anfänger geschriebenen Summe“.[1])

Zur Lehre des hl. *Thomas* endlich äußert er sich so: „Was den dritten Punkt, seine Lehre betrifft, so muß der Aquinate äußerst erfolgreich genannt werden, so sehr, daß er für seine Lehre als Ganzes den Vorzug (vor andern Lehrern) verdiente, welchen ihm das kirchliche Lehramt selbst verliehen hat. Nichtsdestoweniger mußte er in diesem Stück das Los aller irdischen Dinge über sich ergehen lassen: Nihil perfectum sub sole. In den philosophischen Ansichten, in denen er sich vom hl. *Augustinus* entfernte und die er gegen alle mit ihm um die Palme ringenden Lehrer festhielt, war er fast durchwegs siegreich: in der Unstofflichkeit der Menschenseele, in der Leugnung einer Erkenntnis im ewigen Licht, im Ausmerzen der rationes seminales, alles Punkte von grundlegender Bedeutung. Hingegen blieben außerhalb der Schule seines Ordens andere seiner Lehrmeinungen allzeit umstritten bis auf unsere Tage. In seiner Ansicht über die Unbefleckte Empfängnis war er im wesentlichen das Kind seines Jahrhunderts; sein Ansehen nach dieser Seite hin trug seinem Orden im 14. Jhd. eine Vertreibung von der Pariser Universität für 16 Jahre ein und große Unannehmlichkeiten bis fast in unsere Tage. In diesem Lehrpunkt kam das

---

ripromettersi un raggio di luce. — Nella valutazione del materiale raccolto egli mostra una fierissima independenza; neanche l'autorità di S. Agostino lo arresta; egli distingue in lui il teologo ed il filosofo neoplatonico; al teologo si mostra scolare reverentissimo, dal filosofo si stacca in punti di non piccolo rilievo. Alla forza degli argomenti fa cedere qualunque autorità puramente umana.“

[1]) „Poco meno spicca in lui il metodo didattico, lo stile chiaro e conciso, la terminologia appropriata, costante e coerente, la disposizione della materia perspicua e ragionata, principalmente nella sua somma, scritta per gli incipienti.“

Licht von England, wo die Andacht zur Unbefleckten früher als in jedem anderen Lande volkstümlich wurde und wo die franziskanische Schule die erste war, welche das künftige Dogma theologisch erfaßte und formulierte".[1])

In der ersten Epoche war *Thomas* noch nicht der allgemein anerkannte Führer, folgte doch auf den Kampf von Seiten des Augustinismus jener des Nominalismus; nur innerhalb seines Ordens errang er sich bald in immer steigendem Maße die Oberherrschaft.

2. Das zweite Zeitalter der Hochschätzung des Englischen Lehrers beginnt mit der Reform, welche der Belgier *Peter Crockart* (Petrus Bruxellensis) in der Dominikanerschule von Paris zu Ende des 15. Jh. einführte. Durch seine Schüler *Franz von Vitoria* und *Melchior Cano* verpflanzte sie sich nach Salamanca. „Mark und Rückgrat an ihr bildete die Methode und die Lehre des Aquinaten. . . Diese neu reformierte thomistische Schule hatte das barbarische Latein verbessert, welches in den vorausgehenden Jahrh. aufgekommen war und mit Grund den guten literarischen Geschmack der Humanisten verletzte; außerdem schränkte sie die Logik und Dialektik auf das ihnen zu-

[1]) „Nel terzo punto, nella sua dottrina, benchè debba dirsi fortunatissimo l'Aquinate, talmente che per il complesso della sua dottrina si meritò la preferenza accordatagli dal magistero stesso della S. Chiesa, nondimeno dovette in questa parte subire la sorte di tutte le cose sublunari: Nihil perfectum sub sole. Nelle sentenze filosofiche, nelle quali egli si staccò da S. Agostino e che mantenne contro tutti i maestri rivali, fu vittorioso quasi in tutte: nella immaterialità dell'anima umana, nella negazione della cognizione nella luce eterna, nell'eliminare le ragioni seminali, tutti punti di capitale importanza. Però altre sue opinioni rimasero sempre controverse fino ai giorni nostri, fuori della scuola del suo Ordine. Nella sua opinione sull'Immacolata Concezione egli fu, nella sostanza, figlio del suo secolo e per la sua autorità in questa parte cagionò nel secolo XIV al suo Ordine una espulsione dall'università Parigina per sedici anni e fin quasi ai giorni nostri grandi fastidî. In questo punto dottrinale la luce venne dall'Inghilterra, dove, prima di qualunque altro paese, la devozione all'Immacolata diventò popolare, e dove la scuola francescana fu la prima che concepì e formulò teologicamente il futuro domma."

kommende Gebiet ein und stellte in der Theologie das richtige Gleichgewicht zwischen philosophischer Spekulation und positiver theologischer Tradition wieder her"[1]).

Durch eine Fügung der Vorsehung lernte die junge Gesellschaft Jesu in Salamanca wie in Paris die reformierte Thomasschule kennen und schloß sich ihr an. „Als es sich darum handelte, die Leitsätze für die Studien des neuen Ordens festzulegen, wurde ohne jedes Zögern *Thomas* zum Führer erkoren, dem man folgen sollte"[2]). Mit der reformierten Thomasschule der Dominikaner erklärten auch die ersten Lehrer der Gesellschaft Jesu in ihren Vorlesungen statt der Sentenzen des Lombarden die Summe des Aquinaten. „Es wurde allerdings, dem Geist ihrer Lehrer entsprechend (d. h. *Vitorias, Canos*), ausdrücklich festgesetzt, man wolle sich nicht die enge Nachfolge des hl. Lehrers auferlegen, sondern eine weitere, die jene Diskussionsfreiheit beließ, welche die wissenschaftliche Untersuchung und damit die spekulative Kraft fördert und die Gefahr ausschließt, daß das Studium im wesentlichen zu einer bloßen Gedächtnisleistung werde, die nur eine in allen ihren Teilen historisch festgelegte Lehre treu wiedergibt. Dieser einmal getroffenen Wahl ist die Gesellschaft von ihren ersten Jahren an in all ihren Satzungen und Anordnungen treu geblieben ohne jedes Zögern und Schwanken".

[1]) „La midolla e la spina di essa formava il metodo e la dottrina dell'Aquinate . . . Questa (nuova riformata scuola tomistica) aveva corretto la latinità barbara, invalsa nei secoli precedenti, la quale urtava meritamente il buon gusto letterario degli umanisti; inoltre restrinse la Logica e Dialettica entro i loro limiti, e ristabilì nella teologia il giusto equilibrio fra la speculazione filosofica e la tradizione positiva teologica". — Genaueres hierüber in *Ehrle*, Grundsätzliches 15—17; zu den einzelnen Lehrern: *ders.*, Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechzehnten Jahrhunderts, Katholik 64 (1884 II.) 495—522, 632—654; 65 (1885 I.) 85—107, 161—183, 405—424, 503—522.

[2]) „Quando si trattò di stabilire le norme direttive per gli studi del nuovo Ordine fu, senza alcuna esitazione, proclamato San Tommaso il duce da seguire."

„Neben dem hl. *Thomas* empfiehlt sie auch die Hochschätzung und das Studium ihrer eigenen Lehrer, welche sich in seiner Schule gebildet hatten; sie bieten den Vorteil, daß sie sich nach dem Vorbild des Heiligen alle wahren und gediegenen Fortschritte des 14. und 15. Jh.s zunutze machten. Denn wiewohl diese Jh. in gewissem Sinne eine Verfallszeit waren, dürfen sie doch nicht ungestraft gänzlich außer Acht gelassen werden. — Die von der Gesellschaft getroffene Wahl wurde durch diejenige anderer Orden befestigt, so der unbeschuhten Karmeliter und einiger Kongregationen der Benediktiner“[1]).

In dieser zweiten Periode war die Stellung des Aquinaten eine viel glänzendere als in der ersten. „In dieser zweiten Epoche seiner Führerschaft in den kirchlichen Wissenschaften errang sich der Heilige diesen Vorrang aus sich selbst, durch seine eigene Kraft, durch die Vorzüglichkeit seiner Methode und seiner Lehre“[2]).

3. Mit dem Beginn des 18. Jahrh. mehren sich die Anzeichen eines neuen wissenschaftlichen Verfalles, dem

[1]) „È ben vero che, seguendo lo spirito dei loro maestri, fu espressamente stabilito di non imporsi la sequela stretta del S. Dottore, ma una più larga, che lasciava quella libertà di discussione, che fomenta la discussione e per essa la forza speculativa ed esclude il pericolo che lo studio diventi essenzialmente una funzione positiva di memoria, che riproduce fedelmente una dottrina fissata storicamente in tutte le sue parti“.

„A questa scelta fatta dalla Compagnia fin dai suoi primi anni, la Compagnia è rimasta fedele in tutte le sue costituzioni ed ordinazioni, senza alcuna esitazione o oscillazione“.

„Accanto di San Tommaso raccomanda anche la stima e lo studio dei suoi propri dottori formati nella sua scuola, i quali offrono il vantaggio, che secondo l'esempio del Santo vi approfittarono tutti i veri e sodi progressi fatti nei secoli XIV e XV. Questi benchè fossero un tempo d'una certa decadenza, non si possono impunemente del tutto ignorare“. — „La scelta fatta dalla Compagnia fu confermata da quella di altri Ordini, come dai Carmelitani Scalzi e da alcune Congregazioni dei Benedettini“.

[2]) „In questa seconda epoca dell'egemonia dell'Aquinate nelle scienze ecclesiastiche, il Santo si conquistò questo primato da per se stesso, per la sua propria forza, per la prestanza del suo metodo e della sua dottrina“.

erst sehr spät ein neuer Frühling folgte. „Wir müssen bis gegen die Mitte des vergangenen Jahrh. hinabsteigen, ehe wir die ersten Keime neuen Lebens finden. *San Severino* und *Liberatore* in Neapel, *Kleutgen* in Rom. Die Bewegung gewann nur langsam Boden, bis ihr diesesmal das kirchliche Lehramt selbst *Thomas* als den Führer anwies, den bereits zweimal Siegreichen in ähnlichen schwierigen Umständen. Infolge der immer denkwürdigen Enzyklika Papst Leos XIII glorreichen Andenkens von 1879 sproßten von neuem in der ganzen Christenheit scholastische, vorwiegend *Thomas* folgende Schulen für Philosophie und Theologie auf. Die Wahl eines anderen Führers war nicht möglich, wie sie auch im 16. Jahrh. nicht möglich gewesen" [1]).

4. Damit war *Thomas* auf der Höhe seines Führertums angelangt, die Nachfolge durch die höchste Autorität zur allgemeinen Pflicht geworden. Aber wie weit erstreckt sich diese Pflicht? Diesem Punkte widmete der Kirchenfürst den letzten Teil seiner Ausführungen. „Die von Papst Leo getroffene Wahl wurde des öfteren bestätigt von fast allen seinen Nachfolgern. Indessen beabsichtigte weder Papst Leo noch irgend einer seiner Nachfolger, damit allen katholischen Schulen die strenge Nachfolge aufzuerlegen, zu der sich der Dominikanerorden in löblicher Weise verpflichtet hat. Keiner hat je erklärt, daß in allen philosophischen Fragen einzig die Ansicht des hl. *Thomas* die wahre und folglich alle anderen falsch seien" [2]).

---

[1]) „Dobbiamo scendere fin verso la metà del secolo passato per trovare i primi germi d'una vita nuova, il San Severino ed il Liberatore a Napoli; il Kleutgen a Roma. Il movimento progrediva lentamente, finchè, questa volta, il magistero stesso della S. Chiesa gli assegnò il duce, già due volte vittorioso in tali difficili contingenze. Per la enciclica sempre memoranda di Papa Leone XIII, die gloriosa memoria, del 1879 spuntarono di nuvo in tutta la cristianità scuole scolastiche di filosofia e teologia, prevalentemente tomistiche. La scelta di un altro duce non era possibile, come non lo fu nel secolo XVI".

[2]) „La scelta fatta da Papa Leone fu ampiamente confermata da tutti i suoi successori. Però nè Papa Leone nè alcuno dei suoi

„Papst Pius X hl. Andenkens hat in dieser Richtung noch einen weiteren Schritt tun wollen; er wollte soweit gehen, als ihm die Sicherung unseres hl. Glaubens Gelegenheit und Möglichkeit bot. Als ihm 24 Sätze vorgelegt wurden, in denen das Wesentliche der thomistischen Philosophie enthalten war, hat er sie nach gebührender Prüfung als solche erklärt, oder, wie sich die hl. Kongregation unter seinem Nachfolger ausdrückte, als gefahrlose Leitsätze. Damit hat er uns aus all den verschiedenen Ansichten, welche bezüglich der einzelnen Sätze entweder wirklich vertreten werden oder möglich sind, für jede These eine Ansicht als sicher verträglich mit der geoffenbarten Wahrheit bezeichnen wollen. Er hat uns dadurch eine große Hilfe für die wissenschaftliche Untersuchung geboten, hat dieser aber nicht ein Ende gesetzt. Wir kennen nun eine (Lehrmeinung), die sicher (mit dem Glauben) vereinbar und somit gefahrlos ist, aber damit kennen wir noch nicht die einzig wahre. Bezüglich eines Lehrpunktes können ja verschiedene, auch sich gegenseitig widersprechende Ansichten mit dem Glauben vereinbar sein; aber nur eine einzige kann in sich philosophisch wahr sein. Also sind auch bezüglich der 24 Thesen durch die aufgestellte Erklärung die Erörterungen nicht beendigt. Wohl aber erleichtert wurden sie, indem wir, falls wir uns an die thomistische These halten, nicht Gefahr laufen, irgendwie von unserem hl. Glauben abzuweichen“[1]).

---

successori ha con ciò inteso d'imporre a tutte le scuole cattoliche la sequela stretta, alla quale l'Ordine Domenicano si è lodevolmente obbligato. Nessuno ha dichiarato che in tutti i problemi filosofici la sola opinione di S. Tommaso sia vera e quindi tutte le altre false“.

[1]) „Papa Pio decimo di santa memoria, ha voluto in questa direzione fare un altro passo; ha voluto andare fin dove la salvaguardia della nostra santa fede gli porgeva l'occasione e la possibilità di andare. Quando gli furono proposte 24 tesi, nelle quali era contenuta la sostanza della filosofia tomistica, dopo il doveroso esame, le ha dichiarate tali o, come sotto il suo successore si espresse la Sacra Congregazione, norme tute direttive. Con ciò ha voluto fra le diverse sentenze esistenti o possibili intorno a ciascuna di queste tesi, per ciascuna tesi indicare una sentenza, come sicuramente conforme alla

„Diese Erklärung war eine einzigartige Begünstigung, eine Begünstigung, wie sie in solchem Ausmaß noch niemals der Lehre eines anderen Lehrers zuerkannt worden war".

„Zum Schluß verdienen unsere ganz besondere Aufmerksamkeit auch die sehr beredten Worte, mit welchen der glücklich regierende Papst Pius XI, alles von seinen Vorgängern über diese Sache Gesagte bestätigend, allen katholischen Schulen eine derartige Nachfolge des hl. Lehrers in seiner Methode und seinen Prinzipien einschärft, daß sie ihn in aller Wahrheit ihren Führer nennen können. Aber er will wie seine Vorgänger, daß diese Nachfolge für einen sowohl den Lehrern, wie auch, innerhalb der gebührenden Schranken, den Schülern wohltätigen und ehrenhaften Wettstreit Raum lasse. Diese angemessene Freiheit will er ausgedehnt wissen auf alle Lehren, welche unter den angeseheneren Autoren der verschiedenen Schulen immer strittig gewesen sind"[1]). Soweit Kardinal *Ehrle* über den hl. *Thomas* als Führer der kirchlichen Wissenschaft.

verità rivelata. Per ciò ci ha dato un grande aiuto per la discussione scientifica, ma non l'ha troncata. Conosciamo una, sicuramente conforme e quindi tuta, ma con ciò non conosciamo la sola vera. Intorno ad un punto dottrinale diverse opinioni, anche fra loro contrastanti, possono essere conformi alla fede; ma una sola può essere la vera filosoficamente in se. Quindi anche circa le 24 tesi per la dichiarazione data, le discussioni non sono terminate. Sono alleggerite, non rischiando noi se ci teniamo alla tesi tomistica, alcuna divergenza dalla nostra santa Fede".

[1]) „Questa dichiarazione fu un favore singolarissimo, un favore come non fu mai accordato, in un complesso così ampio, alla dottrina di un altro Dottore".

„Finalmente meritano la nostra spezialissima attenzione anche le parole eloquentissime, colle quali Papa Pio XI felicemente regnante, confermando tutto il detto su questa materia dei suoi predecessori, inculca a tutte le scuole cattoliche una tale sequela del Santo Dottore nel suo metodo e nei suoi principî, che in tutta verità possano chiamarlo il loro duce. Però vuole, come i suoi predecessori, che questa sequela lasci campo per una, tanto per i maestri quanto anche, con le dovute cautele, per gli scolari, benefica ed onesta emulazione. Questa giusta libertà vuole estesa a tutte le dottrine rimaste controverse fra gli autori rispettabili delle diverse scuole".

Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade

Von **Franz Mitzka** S. J.—Innsbruck

(1. Artikel)

Den Scholastikern wird nicht selten, besonders von nicht-katholischer Seite, Semipelagianismus vorgeworfen. Dies gilt nicht nur von jenen, die schon mehr oder weniger unter dem Einfluß des Nominalismus standen, sondern selbst von den Leuchten der Hochscholastik. So sagt zB. *K. Heim*[1]) geradezu, man sei „von jeher" erstaunt gewesen über den Gegensatz der augustinianischen Gnadenlehre eines *Petrus Lombardus* und dem „Neosemipelagianismus" des *Alexander von Hales* und des hl. *Bonaventura*. Ein Gegensatz besteht ohne Zweifel, doch kein so großer, daß ein derartig allgemeines Urteil gerechtfertigt wäre. Er erklärt sich unschwer aus der theologischen Zeitlage. Bei den Vätern war die Kontroverse über die auf die Rechtfertigung vorbereitende Gnade vor allem eine theologisch-psychologische Frage; ihnen handelte es sich darum, wie der Mensch ein christliches Leben führen könne, obwohl seiner Natur die Erbsünde anhaftet. Durch das Eindringen des Aristotelismus in die Theologie und vielleicht auch aus anderen noch nicht hinreichend aufgehellten Ursachen wurde das Problem zu einem metaphy-

---

[1]) Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, Leipzig 1907, 4.

sischen. Die auf die Rechtfertigung vorbereitende Gnade mußte nicht nur betrachtet werden, insofern sie eine Hilfe Gottes ist zu Akten, welche die gefallene Natur aus eigenen Kräften nicht setzen kann, sondern auch als Disposition zum Empfang der habitus infusi, besonders der heiligmachenden Gnade. Es ist nicht zu verwundern, daß die Scholastiker auf diesem neuen Weg sich nicht sofort zurechtfanden; doch sind sie von ihm nie vollständig abgeirrt. Auch ihnen galt der hl. *Augustinus* als der große Lehrer der Gnade. Daher sind bei der Auslegung der Scholastiker des 13. und des angehenden 14. Jahrh. zwei Extreme zu vermeiden: 1. Nicht jeder Mangel an Klarheit darf sofort als Irrlehre bezeichnet werden, und wenn ein Irrtum zutage tritt, möge man darauf achten, ob er in das ganze System des Autors verwoben ist oder nur einer gewissen Inkonsequenz entspringt. 2. Es geht aber auch nicht an, bei den Theologen jener Zeit Begriffe und Probleme zu suchen, die erst nach schweren und langdauernden Kontroversen dem Besitzstand der Theologie einverleibt wurden.

Auf katholischer Seite wird der Gnadenlehre der Scholastiker in neuester Zeit größere Aufmerksamkeit geschenkt, seit *J. Stufler*[1]) mit der Ansicht hervorgetreten ist, der hl. *Thomas* kenne keinen entitativ übernatürlichen Akt, der nicht aus einem Habitus komme. Es lohnt sich daher, die Lehre des hl. *Bonaventura* hierüber zu untersuchen. Ohne Zweifel anerkennt der seraphische Lehrer die Notwendigkeit einer übernatürlichen Hilfe zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Es wird zu untersuchen sein, ob diese außer den habitus informes, die im Sünder aus dem früheren Gnadenstand etwa zurückgeblieben sind, noch besondere aktuelle Gnaden umfaßt.

Es wurden alle Werke *B.s* herangezogen, die in der Ausgabe von Quaracchi enthalten sind. Hauptquelle ist der Sentenzenkommentar (Bd. I—IV). An zweiter Stelle steht das Breviloquium (V). Die übrigen kleineren theologischen Werke sowie die wertvollen Quaestiones disputatae (V) handeln nicht von unserem Gegenstand. Die

---

[1]) Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante, Innsbruck 1923, 325 ff.

aszetischen und mystischen Werke (V und VIII) erledigen streng theologische Fragen ziemlich kurz oder berühren wenigstens diesen Teil der Gnadenlehre nicht, wie das Itinerarium mentis. Die Schriftkommentare (VI und VII) fügen den dogmatischen Stoff in gedrängter Form den einzelnen Versen an zugleich mit aszetischen Noten zum Gebrauch der Prediger. Die hie und da eingestreuten Quaestiones, zB. im Johanneskommentar, sind recht kurz. Dies ist überhaupt die Art der Schriftkommentare jener Zeit; erst der hl. *Thomas* schlägt einen neuen Weg ein, indem er mehr auf den Literalsinn achtet und der dogmatischen Ausdeutung einen breiteren Raum gibt. Daher kann bei *B.* aus den Schriftkommentaren wenig für jene Fragen gewonnen werden, die zu seiner Zeit nicht im Brennpunkt der theologischen Untersuchung standen. Doch können sie manchmal beitragen zur Beleuchtung der im Sentenzenkommentar enthaltenen Lehren. Ähnliches gilt von den Sermones (IX), zumal hier noch die Schwierigkeit hinzukommt, daß sie zu einem großen Teil nicht in der überlieferten Form von *B.* stammen, sondern oft nur Aufzeichnungen von Zuhörern sind; da diese häufig nur die Hauptgedanken festhielten, sind viele „Sermones" nichts anderes als Schemata. — Übrigens dürfte in der Lehre des hl. *B.* von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung keine Entwicklung stattgefunden haben, wenn man den Sentenzenkommentar mit den späteren Werken vergleicht.

In der in neuester Zeit ständig wachsenden Bonaventura-Literatur wird die Lehre von der vorbereitenden Gnade selten berührt; eine eigene Schrift existiert m. W. darüber nicht. Der Versuch von P. Fr. *Georg Božitković O. F. M.*[1]) beschäftigt sich mit dem ganzen Gebiet der Gnadenlehre und geht auf die tieferen Fragen der Rechtfertigungslehre *B.s* nicht näher ein.

1. Begriff der gratia gratis data bei Bonaventura.

Die Untersuchung der Gnadenlehre des seraphischen Lehrers wird dadurch sehr erschwert, daß er, wie die Theologen seiner Zeit ziemlich allgemein, den Ausdruck „gratia gratis data" im weitesten Sinne anwendet auf jede Gnade mit Ausnahme der heiligmachenden, der „gratia gratum faciens". Hier kommt nicht in Betracht die gratia gratis data in jener strengen Auffassung, die

---

[1]) S. Bonaventurae Doctrina de gratia et libero arbitrio, Marienbad 1919.

der Aquinate prägte[1]) und die heute allgemein angenommen ist: übernatürliche und außerordentliche Gaben, die dem Menschen zunächst nicht zum eigenen Heile gegeben werden, sondern zum Heile anderer. Ebensowenig haben wir uns zu befassen mit der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit der Stammeltern, Gaben, die *B.* gratiae gratis datae nennt[2]), noch mit dem sakramentalen Charakter[3]), da er zur Rechtfertigung nichts beiträgt. Vielmehr kommt es an auf jene gratia gratis data, die den Menschen auf die Eingießung der gratia gratum faciens vorbereitet.

„Nomine gratiae gratis datae non solummodo intelligimus illa, quae enumerat Apostolus primae ad Corinthios duodecimo: ‚Alii datur per Spiritum etc.‘, sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae“[4]).

Unter „usus gratiae“ ist der übernatürliche Akt verstanden, auf den die eingegossenen Tugenden hingeordnet sind; diese selbst nennt *B.* häufig gratiae gratis datae. Sie sind, soweit sie im Sünder noch bleiben, von der größten Wichtigkeit für die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade; mit ihnen beschäftigt sich der zweite Teil dieser Studie[5]).

Bedeutend schwerer ist die Frage zu lösen, wie beschaffen die Gnade ist, die dem Sünder außerdem zur Bekehrung gegeben wird. An der bereits angezogenen Stelle 2 d. 28 a. 2 q. 1 nennt *B.* außer den habituellen Gnadenhilfen auch einen Akt, eine „vocatio“ oder „locutio“, „qua Deus excitat animam hominis, ut se requirat“. Es wird später zu untersuchen sein, ob hier eine gratia interna oder nur eine externa gemeint ist.

---

[1]) Summa th. 1,2 q. 111 a. 1; 2,2 q. 177 a. 1; et al.

[2]) 2 d. 29 a. 3 q. 1. [3]) 4 d. 4 p. 2 a. 1 q. 2.

[4]) 2 d. 28 a. 2 q. 1.

[5]) *Božitković* setzt anschließend an den oben gegebenen Titel den Ausdruck „gratia gratis data“ bei *B.* an den einschlägigen Stellen der genannten Schrift ohneweiters gleich mit aktueller Gnade. Wie sich schon aus dem kurzen Überblick über den Gebrauch des Ausdrucks „gratia gratis data“ bei *B.* ergibt, kann auf dieser Grundlage eine Darstellung seiner Gnadenlehre nicht aufgebaut werden.

Der hl. *B.* folgt in dieser Auffassung der gratia gratis data seinem Lehrer *Alexander von Hales,* der sie in seiner Summa theologiae[1]) so definiert: „Gratia gratis data proprie dicitur donum infusum rationali naturae sine meritis, quantum in se est, disponens ad salutem propriam vel edificationem alterius". „Sine meritis" besagt soviel als „übernatürlich"; denn *Alexander* erklärt kurz darauf den Ausdruck selbst: „,Sine meritis' vero additur, ad differentiam donorum acquisitorum, ut est scientia".

Das ganze Wesen jener gratia gratis data, um die es sich hier handelt, besteht darin, daß sie Vorbereitung und Disposition zur heiligmachenden Gnade ist. Von dieser hat *B.* den heute in der Theologie allgemeinen Begriff eines donum habituale animae inhaerens; die Ansicht, die dem *Petrus Lombardus* zugeschrieben wird, von der Identität der Gnade mit dem Hl. Geist, lehnt *B.* ab[2]). Zwar scheint es, als ob er seine Ansicht nicht als sicher zu vertreten wagte, sondern nur als „securior" und „rationabilior". „Esto enim, quod esset falsa, quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum"[3]). Doch setzt seine ganze Gnadenlehre eine habituelle Gnade voraus; vgl. zB. seine Ausführungen über die Vermehrung der Gnade und Liebe[4]), über die Verlierbarkeit der Gnade[5]) etc. Daher ist anzunehmen, daß er seiner Ansicht doch eine größere Sicherheit beimißt, als es nach seiner bisweilen schwankenden Ausdrucksweise scheinen könnte. Tatsächlich spricht er im Breviloquium ohne irgend ein Zeichen eines Zweifels. „Ipsa [gratia] nihilominus est donum, per quod anima perficitur etc."[6]). Die Gnade ist ein Habitus[7]); *B.* lehrt: „Hominem Deo conformat et assimilat, reddit ipsum Deo amicum et facit Deo esse placitum et acceptum"[8]); die

[1]) 3 q. 63 m. 2.

[2]) 2 d. 26 a. un. q. 2; vgl. 1 d. 17 p. 1 a. un. q. 1 über die Verschiedenheit der eingegossenen Liebe vom Hl. Geist.

[3]) 2 d. 26 a. un. q. 2.

[4]) 1 d. 17 p. 2; 2 d. 27 a. 2 qq. 1.2.

[5]) 2 d. 26 a. un. q. 4. [6]) 5,1. [7]) 2 d. 26 a. un. qq. 3.4

[8]) Ibid. q. 2.

Gnade ist ein „habitus deiformis"[1]). Bevor diese Form dem Menschen eingegossen werden kann, müssen gewisse Dispositionen vorhanden sein, durch die der Mensch für ihren Empfang geeignet gemacht wird.

Zwei Arten von Rechtfertigung gibt es, je nachdem die der Rechtfertigung bedürftige Natur entweder niemals die Gnade hatte, doch auch keine Sünde, oder die Gnade durch die Sünde verloren hat[2]). *B.* folgte nämlich der Lehrmeinung, die von der Mehrzahl der Theologen seiner Zeit gehalten wurde, daß die Engel und die Stammeltern die heiligmachende Gnade nicht im Augenblick der Erschaffung bekommen hätten, sondern daß sie durch eine gewisse Bekehrung zu Gott („conversio ad Deum") die Gnade verdienen und sich daher auf sie vorbereiten mußten. Diese conversio besteht also nicht in der Abkehr vom Bösen und der Zuwendung zum Guten wie beim Sünder, sondern allein in dem Streben zum Guten. Die folgende Untersuchung hat sich also zunächst zu befassen mit den Vorbedingungen zur Rechtfertigung, d. h. der Erhebung in den Gnadenstand der sündlosen Natur (II: für die Engel, III: für die Stammeltern; diesen Ausführungen folgt IV. eine dogmatische Wertung der Lehre *B.s*). Sodann sind zu behandeln die Vorbedingungen zur Rechtfertiguug des Sünders, und zwar V. das Wesen der den Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitenden aktuellen Gnadenhilfe, VI. die gratia praeveniens und subsequens, VII. die eingegossenen Tugenden als Disposition zur Rechtfertigung.

II. Die Notwendigkeit der gratia gratis data im reinen Naturstand der Engel.

Eine große Schwierigkeit bot den Scholastikern bei ihren Spekulationen über die Erhebung der Engel in den Gnadenstand der Genesiskommentar des hl. *Augustinus*[3]). Nach ihm bedeutet der „Himmel" im ersten Kapitel der Genesis die Natur der Engel, die Erschaffung des Lichtes

---

[1]) Brev. 5,1.

[2]) 2 d. 5 a. 3 q. 1 ad 1.

[3]) De Gen. ad lit. ll. 12. Ml 34,245—486. CSEL 28 I,3—435.

ihre Zuwendung zu Gott, „ad incommutabile . . . lumen“[1]). *Alexander v. Hales*[2]) legt zwei Erklärungsweisen vor: 1. Die Worte „facta est lux“ bedeuten die Eingießung der Gnade; daraus würde folgen, daß die Engel nicht in der Gnade erschaffen wurden: zuerst wurden sie erschaffen, dann vom Licht der Gnade durchleuchtet. 2. Andere Theologen legten mehr Gewicht auf augustinianische Texte, die für das Gegenteil sprechen, besonders[3]) wo es heißt, Gott habe die Engel erschaffen, „simul in eis condens naturam et largiens gratiam“[4]). Daher legten sie den Genesiskommentar so aus, daß sie unter der Erschaffung des Lichtes die Befestigung der Engel in der Gnade verstanden, die nach der „Bekehrung“ zu Gott durch die eingegossene Liebe erfolgte. Demnach sind in den Engeln die natürlichen und übernatürlichen Gaben zugleich erschaffen worden der Zeit nach, obwohl eine prioritas naturae besteht. Die Anhänger der ersten Sentenz sehen sich aber doch durch die Auktorität der Väter bewogen, vor der Eingießung der Gnade eine gratia gratis data anzunehmen, durch die sich die Engel auf die Rechtfertigung vorbereiten. *Alexander* entscheidet seinerseits die Frage nicht; nur das Eine betont er mit mehr Entschiedenheit, daß die gefallenen Engel die Gnade niemals hatten, weil sie sonst nicht hätten sündigen können. Denn:

„Natura rationalis naturaliter semel vertibilis est de se, non pluries; nisi ex unione cum aliquo alio: sicut est de anima rationali; quae separata a corpore, necessario permanet in statu, in quo erat ante separationem. Unde angelica natura semel vertibilis est: unde semel aversa a Deo, semper permanet in aversione et conversa ad Deum semper permanet in conversione: sed constat quod angelus habens gratiam gratum facientem, non potest non converti ad Deum: conversus semel, non potest aversus esse: Ex quo patet quod angeli apostatae nunquam habuerunt gratiam gratum facientem“[5]).

Derselbe Beweis veranlaßt *B.*, mit mehr Folgerichtigkeit anzunehmen, daß überhaupt kein Engel, weder ein guter noch ein böser, vom Augenblick der Erschaffung

[1]) L. 1, c. 1, n. 3 M 217. [2]) 2 q. 19 m. 2.
[3]) De civ. Dei 12,9 Ml 41,356 s. CSEL 40,1 584.
[4]) Ibid. obiectio 1. [5]) Ibid. versus finem.

an die heiligmachende Gnade hatte; diese Ansicht war nach seinem eigenen Zeugnis zu seiner Zeit die allgemeine[1]). Er schreibt ihr aber nicht mehr als Wahrscheinlichkeit zu.

Wenn die Engel nicht vom ersten Augenblick ihrer Existenz an die Gnade besaßen, entsteht die Frage, ob sie sich auf ihren Empfang durch Akte des freien Willens vorbereiteten, m. a. W. sie irgendwie verdienten. Die Antwort lautet nach *B.* bejahend. Denn obwohl Gott, der Allmächtige und über alles Freigebige, die Gnade verleihen kann ohne irgend eine Vorbereitung des Empfängers, so entspräche dies weniger seiner Weisheit und Gerechtigkeit[2]). Gibt er doch nicht einmal dem Kinde, das sich selbst nicht vorbereiten kann, die Gnade ohne jedes vorhergehende Verdienst; es besteht in diesem Falle in den Verdiensten Christi und dem Glauben der Kirche[3]). Zu einer Vorbereitung, wie sie der heiligmachenden Gnade entspricht, brauchen die Engel eine gratia gratis data.

„Ad auctoritates in contrarium adductas respondendum est per distinctionem gratiae. Uno enim modo gratia dicitur communiter, prout comprehendit, quidquid naturalibus est superadditum, naturalibus, inquam, quae sunt de generali rei constitutione; sicut dicitur gratia habere bonum ingenium, bene legere, bene cantare et huiusmodi. Alio modo dicitur, quod superadditum est libero arbitrio ad rectitudinem faciens et disponens, sicut dicimus virtutes naturales sicut innocentia, mititas, pietas. Tertio modo, quod est superadditum tanquam rectificans et complens et elevans, et haec dicitur gratia gratum faciens, quia facit hominem acceptabilem Deo, et ideo acceptabilem, quia conformem. — Quando igitur dicitur, quod Angelo data sunt gratuita, aut non intelligitur de gratuitis tertio modo dictis, sed primo vel secundo, quia sic multa dona gratuita habuerunt; aut si intelligitur de gratuitis proprie dictis, non intelligitur ab instanti creationis; sed sicut intelligitur peccatum diaboli fuisse ab initio; quia statim post initium et post primum motum delib ratvum cecidit, ita intelligendum est de gratia Angelorum. Aut si intelligitur de gratuitis proprie dictis et ab instanti creationis, hoc non intelli-

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2.
[2]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 4.5.
[3]) Ibid. et 4 d. 4 p. 2 a. 2 q. 1; et al.

gitur formaliter sive essentialiter, sed dispositive; unde dicitur quis creatus in aliquo, quia in proxima dispositione ad illud. — Et ita per hanc triplicem viam ad auctoritates inductas et multas alias, quae possent induci potest breviter responderi"[1]).

Diese Dreiteilung der Gnade begegnet den Einwänden, die aus den Vätertexten gemacht wurden gegen die allgemeine Ansicht, daß die Engel erst nach der Erschaffung in den Gnadenstand erhoben wurden. Im Begriff „Gnade" im allgemeinen liegt es, daß sie zur Natur und ihren Fähigkeiten „hinzukommt". Nun kann aber die Natur genommen werden als die Summe der allen Individuen einer Spezies gemeinsamen Eigenschaften, und dann kann man als hinzukommend („superadditum") alle jene Vollkommenheiten bezeichnen, durch die sich einzelne in rein natürlicher Hinsicht vor anderen auszeichnen; als Beispiele führt *B.* an „bonum ingenium", „bene legere", „bene cantare". Oder man nimmt die Natur zusammen mit diesen Vollkommenheiten, dann ist all das „superadditum", was in die moralische Ordnung einschlägt, zB. die „virtutes naturales". Endlich können auch diese sittlichen Vorzüge in die Natur eingeschlossen sein, und dann ist die heiligmachende Gnade ein donum superadditum. Nach diesem dreifachen Sinn erklärt *B.* die Texte aus *Augustinus* und anderen Vätern, die zu glauben scheinen, daß die Engel mit der Gnade geschaffen wurden. Das Wort „gratia" ist dann nach *B.* im ersten oder zweiten Sinn zu verstehen, oder wenn man es im dritten und eigentlichen Sinn nimmt, dann wollen die Texte nicht sagen, die Engel hätten die Gnade im Augenblick der Erschaffung erhalten, sondern gleich nachher; wenn aber ein Text zu lehren scheint, daß die heiligmachende Gnade selbst den Engeln im Augenblick der Erschaffung verliehen worden sei, dann gelte das „dispositive", d. h. den Engeln wurde von Anfang an eine Disposition zur heiligmachenden Gnade gegeben, nämlich die gratia gratis data. Die Unsicherheit, die über dieser *B.*stelle liegt, bezieht sich also nicht auf die Lehre von

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1.2.3.

der Erhebung der Engel in den Gnadenstand, sondern nur auf die Interpretation der Väter hierüber. In bezug auf die Lehre selbst hält *B.* daran fest, daß die Engel ohne die heiligmachende Gnade erschaffen wurden. Nur läßt er die Frage offen, ob die gratia gratis data, die den Engeln zur Vorbereitung gewährt wurde, zur ersten oder zur zweiten der drei Klassen von Gnade gehöre, die er anführt.

Die Engel erhielten von ihrer Erschaffung an gewisse Gnadenhilfen, die einen Bestandteil der „rectitudo" bilden, und durch die sie sich auf den Gnadenstand hinreichend vorbereiteten. Die Rectitudo hat nach *B.* ihre Wurzel in der Liebe[1]). Alles, was das Geschöpf bewegt zur Gottesliebe, ist, wie *B.* sagt, „ad rectitudinem faciens". Die Liebe, von der hier gesprochen wird, ist nicht die eingegossene Liebe, weil sie ja der Gnade vorausgeht; von ihr wird später die Rede sein. Sie ist vielmehr bei den Engeln ebenso wie die „virtutes naturales" eine ihrem Wesen nach natürliche Vollkommenheit.

Zur Vorbereitung auf die Gnade genügt dem Engel eine Gnadenhilfe, die ihrem Wesen nach natürlich ist. Diese für uns befremdliche Annahme fügt sich leicht in das System *B.s* ein. In der Natur des Engels gab es im ersten Augenblick seiner Erschaffung nichts Ungeordnetes, nichts, was ihn vom Guten hätte abhalten können, wie in der gefallenen Natur die Konkupiszenz und Verdunkelung des Verstandes. Und Gott konnte ihn nicht anders erschaffen. Gott kann nicht ein Geschöpf hervorbringen, das eine sittliche Unordnung an sich hat, und wäre es auch nur eine bloß unfreiwillige Neigung zum Bösen. „Nam opus Dei eo ipso, quod opus Dei est, necesse est, ipsum esse laudabile, ordinabile, perfectum vel perfectibile"[2]). Diese einzelnen Prädikate beweist *B.* im Corpus quaestionis. In dem Abschnitt über das „perfectum vel perfectibile" sagt er ganz klar, daß alles am Geschöpf, was

---

[1]) 2 d. 3 p. 2 a. 3 q. 1; 2 d. 5 a. 3 q. 1, „conversio partis motivae"!

[2]) 2 d. 3 p. 2 a. 1 q. 1.

von Gott ist, entweder selbst eine Vollkommenheit ist oder doch zu einer solchen geneigt macht („vel est de perfectione vel inclinat ad perfectionem"). Die Engel waren also von Natur aus geneigt zum Guten, d. h. sie strebten zu Gott hin, soweit er ihrer natürlichen Erkenntnis zugänglich war. Wenn sie dieser natürlichen Neigung folgten durch einen freien Akt, waren sie hinreichend vorbereitet zum Empfang der heiligmachenden Gnade. Gott verlangte nichts anderes von ihnen. Anders ist es beim Sünder, dessen Neigungen verderbt sind und dessen sittliche Kraft durch die Sünde so geschwächt ist, daß er ohne besondere Gnadenhilfe nicht zu Gott zurückkehren kann. Der hl. *B.* macht auf diesen Unterschied ausdrücklich aufmerksam[1]).

Wo er die Frage behandelt, wann die Engel die Gnade erhalten haben, macht er sich den Einwand, Gott, der mehr geneigt ist zum Erbarmen als zum Strafen, hätte den Engeln sofort von ihrer Erschaffung an das notwendige Mittel geben sollen, daß sie sich Verdienste erwerben könnten, wie sie auch sofort sich Strafe zuziehen konnten (Obiectio 6). Die Solutio lautet:

„Ad illud, quod obiicitur ultimo de statu, quod in malo erat [angelus: d. h. daß er fähig war, zu sündigen] dicendum, quod falsum est. Quamvis enim non posset mereri ex his quae acceperat, tamen quia Dominus ita promptus erat dare, sicut ipse accipere, nullum habebat obstaculum in merendo sicut nec in demerendo. Sicut enim facile fuit diabolo averti, ita facile bonis angelis converti; et sicut aversio fuit demeritoria, ita conversio facta est meritoria, statim apposita gratia. Unde sicut aliquis indirecte dicitur habere aliquid, quod statim habet, dum indiget et petit, quamvis non penes se habeat; sic etiam indirecte potuerunt dici angeli gratiam habuisse. Quodsi habuissent maiorem facilitatem ad malum sive inclinationem, et divinum adiutorium in opportunitate deesset, recte obiiceret".

Wenn also die Engel irgend eine Neigung zur Sünde gehabt hätten und ihnen dann keine Gnadenhilfe zu Gebote gestanden wäre, hätte die Objectio Geltung, Gott wäre mehr geneigt zum Strafen als zur Erbarmung. An anderer Stelle[2]) behandelt *B.* den Einwand, es könne den gefallenen Engeln nicht angerechnet werden, wenn sie den Akt der Conversio nicht gesetzt haben, falls man an-

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2. [2]) 2 d. 5 a. 3 q. 1 ad 6.

nimmt, daß ihnen das notwendige Mittel zur vollkommenen Liebe, nämlich die Gnade, gefehlt habe. Die Conversio ist ja nichts anderes als ein Akt der Liebe. *B.* antwortet:

„Ad illud quod obiicitur, quod non esset imputandum malis [angelis], si conversio esset a gratia, dicendum, quod falsum est, quia stare poterant et non averti, si volebant; et ideo aversio eis imputatur in culpam".

Dieses „stare" heißt soviel als handeln nach dem Antrieb der „virtutes naturales". Es ist kein bloßes Sichnichtabwenden, sondern etwas Positives, es ist das Sichhinwenden zu Gott, der Akt der Conversio. Denn *B.* lehrt klar, niemandem, der den Gebrauch der Vernunft hat, werde die heiligmachende Gnade verliehen ohne vorbereitenden Akt von seiner Seite, „nisi ad motum liberi arbitrii"[1]). Wozu wären auch die virtutes naturales notwendig zur Vorbereitung auf die Gnade, wenn es genügte, sich nicht abzuwenden von Gott? Daraus folgt nun allerdings noch nicht, daß ein derartiger Akt eine positive Disposition ist, ein meritum de congruo. Der sittlich gute Akt könnte vielmehr eine bloße Bedingung sein, damit Gott die Gnade gibt, ohne daß irgendein Verdienst vorausgegangen wäre. Tatsächlich gab es Theologen, die behaupteten, der Sünder gelange auf diese Weise zur Rechtfertigung; sie sprachen ihm also jede Fähigkeit für ein meritum de congruo ab[2]). *B.* ist Gegner dieser Ansicht; er nimmt nicht nur beim Sünder ein wirkliches meritum de congruo an, sondern spricht auch bei den Engeln klar von einer dispositio congrua[3]).

„Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod gratiam dare secundum maiorem capacitatem naturalium potest intelligi tripliciter: aut ita, quod hoc quod est ‚secundum' dicat efficaciam causalitatis [i. e. productionem physicam], et sic secundum omnes est falsum, quia naturalia non sunt causa gratiae; aut ita, quod dicat dispositionem congruitatis, et sic, ubi non est obstaculum, secundum omnes est verum, quia natura bona de congruo disponit ad gratiam; aut ita, quod dicat dispositionem necessitatis, et sic secundum communem opinionem est falsum et a doctoribus reprobatum".

---

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 4.5.

[2]) 4 d. 15 p. 1 a. un. q. 5.

[3]) 2 d. 9 a. un. q. 3.

Die „dispositio necessitatis“, die *B.* an letzter Stelle nennt, wäre ein Verdienst im vollen Sinn des Wortes (de condigno)[1]. Die „dispositio congruitatis“ ist jedenfalls mehr als eine bloße Bedingung zur Rechtfertigung. Dies ergibt sich, wenn man den Sprachgebrauch von „de congruo“ an der bereits erwähnten Stelle 4 d. 15 p. 1 a. un. q. 5 berücksichtigt. Die Frage ist hier, ob der Sünder etwas zu seiner Umkehr tun könne. *B.* beschreibt die verneinende Ansicht, wie folgt: „Aliqui dicunt, quod peccator nihil omnino meretur apud Deum, neque ex congruo neque ex condigno, sed tamen Deus ratione abundantissimae largitatis bona eius opera non dimittit irremunerata, imo remunerat“ (nämlich durch Verleihung der heiligmachenden Gnade).

Danach wären also die guten Werke des Sünders nur das, was die spätere Theologie dispositio negativa nennt. Gegen diese Lehre nimmt *B.* Stellung; auch der Sünder ist nach ihm eines wirklichen meritum de congruo fähig, wenn sich dieses Verdienst auch zu dem des Gnadenstandes verhält „sicut linea ad superficiem“. Es liegt kein Grund vor, die „dispositio congruitatis“ der Engel in einem anderen Sinn zu verstehen, zumal *B.* selbst den Ausdruck „causa disponens de congruo“ gebraucht[2] und damit andeutet, daß er nicht nur die Abwesenheit eines Hindernisses der Rechtfertigung bei den Engeln meint, sondern etwas, das einen Einfluß auf die Erlangung der Gnade hat. Dem widerspricht es nicht, wenn *B.* gelegentlich sagt, die Engel hätten mit den Fähigkeiten, die ihnen bei der Erschaffung verliehen wurden, keine Verdienste erwerben können[3]; es handelt sich hier um das volle Verdienst, durch das die Engel zur Glorie gelangten. Unmittelbar vorher gesteht er ihnen ein meritum de congruo zu (ad 4.5).

Sobald der entsprechende Akt im Engel vorhanden war, gab ihm Gott die heiligmachende Gnade; sie „informierte“ den Akt und dadurch wurde er verdienstlich

[1] Vgl. 1 d. 41 a. 1 q. 1 „quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno“.

[2] 2 d. 9 a. un. q. 3 ad 1.

[3] 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 6.

für das ewige Leben. „Sicut enim facile fuit diabolo averti, ita facile bonis angelis converti; et sicut aversio fuit demeritoria, ita conversio facta est meritoria, statim apposita gratia“ [1]).

Der Akt muß der Eingießung der Gnade vorausgehen. Gott „erwartet“ die Regung des freien Willens und „ad se conversis sine mora dedit gratiam“ [2]). Oder wie eine andere Wendung lautet: „Gratia, cum invenit motum in libero arbitrio ordinatum, facit meritorium“ [3]) und zwar, wie es an derselben Stelle heißt, verdienstlich für die Glorie, woraus sich ergibt, daß die heiligmachende Gnade gemeint ist.

In der Quaestio 1 desselben Artikels sagt *B.* unzweideutig: „Oportet ponere, quod conversionem illam [gemeint ist der Akt, durch den die Engel zur „Rechtfertigung“ gelangten] inchoaverit voluntas libera, sed consummaverit gratia; et ideo fuit ibi gratia subsequens, non praeveniens; gratia cooperans, non operans, ut dicit Magister in littera“.

Es ist nur folgerichtig, wenn *B.* in der Obiectio 5 derselben Quaestio bemerkt, vor dem Augenblick der Bekehrung oder Abwendung der Engel sei zwischen den guten und bösen kein Unterschied gewesen. Diese Behauptung der Obiectio wird im Responsum zugegeben. Also hatten die Engel, die sich später bewährten, keine gratia gratis data, die den anderen gefehlt hätte. Die einen wie die anderen konnten durch die Fähigkeiten der ihnen gemeinsamen Natur nach dem höchsten Gute streben und so die heiligmachende Gnade erlangen.

Der Akt, durch den die Engel sich Gott zuwandten, die „conversio“, wird von *Alexander* nach seiner psychologischen Seite beschrieben: „Fieri enim lucem, nihil aliud est, quam angelicam creaturam converti ad lumen aeternum; et eius habeat (sic!) similitudinem, et in ea habeat desiderium perseverandi“ [4]).

Es ist dies ein Akt der Liebe; als solchen beschreibt ihn auch der seraphische Lehrer [5]). Und zwar war eine

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 6. [2]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 4.5.
[3]) 2 d. 5 a. 3 q. 2. [4]) 2 q. 20 m. 2 ad 6.
[5]) 2 d. 5 a. 3 q. 1 ad 4; Brev. 2,7.

Liebe über alles notwendig; denn wenn der Engel irgend ein Geschöpf mehr liebte als Gott, so fand sich in ihm schon eine Unordnung[1]). Damit ergibt sich ein neuer Beweis dafür, daß die Engel nach *B.* zu ihrer „Bekehrung" keine übernatürliche Hilfe brauchten, die der habituellen Gnade vorausgegangen wäre. Wie die zuletzt angeführte Stelle zeigt, reichten die natürlichen Kräfte des Engels aus, daß er Gott „um seiner selbst willen" und „über alles" lieben konnte. Nun wurde aber bereits dargetan, daß der Liebesakt, durch den er sich zu Gott wendet, die unmittelbare Vorbereitung zur Gnade ist, er wird von der Gnade informiert und dadurch verdienstlich für die Glorie. Also braucht der Engel keine andere Gnadenhilfe, um sich auf die heiligmachende Gnade vorzubereiten.

Auf den gleichen Schluß führt die Tatsache, daß *B.* sagt, die Engel hätten eine umso höhere Gnade und Glorie empfangen, je hervorragender ihre natürlichen Fähigkeiten waren[2]). Denn der Akt, durch den sie sich auf die habituelle Gnade vorbereiteten, hatte in jedem die größte Intensität, die mit Rücksicht auf seine Natur möglich war. Der Akt war umso vollkommener, je vollkommener sein Prinzip[3]). Dies die Argumentation des seraphischen Lehrers. Mit der Annahme einer übernatürlichen Hilfe Gottes zur Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade verliert der Beweis die allgemeine Geltung, die ihm *B.* für die Engel zuspricht. Denn Gott kann selbstverständlich durch die Gnade ersetzen, was der Natur abgeht. Allerdings bemerkt er wiederholt, daß dieser Zusammenhang kein notwendiger („de condigno"), sondern nur „de congruo" sei. Er hatte dabei eine pelagianische Strömung im Auge; manche Theologen waren geneigt, die Vorbereitung mit rein natürlichen Kräften als vollkommen ausreichend und entsprechend für die Gnade anzusehen, woraus folgt, daß einem in natürlicher Hinsicht vollkommeneren Akt auch notwendig ein höherer Grad von Gnade gebührt. Diese letzte Lehre findet

---

[1]) 2 d. 3 p. 2 a. 3 q. 1.

[2]) 2 d. 2 a. un. q. 3 corp. et ad 6.

[3]) Ibid. ad 2 et 3.

sich unter den 10 Irrtümern, die 1241 zu Paris von Bischof Wilhelm und der Universität verurteilt wurden[1]).

Der hl. *B.* spricht oft von einer Eignung („habilitas") der Natur für die Gnade, von einer Fähigkeit, hingeordnet zu sein auf die Gnade („ordinabilitas") und die Glorie[2]). Diese Fähigkeit nimmt eine gewisse Mittelstellung ein zwischen der natürlichen Potenz und der Gnade[3]). Sie wird durch die Sünde zwar nicht vollständig vernichtet, aber doch gemindert[4]), mehr oder weniger je nach der Art der Sünde[5]). *B.* meint wohl damit die sog. potentia oboedientialis; denn 2 d. 19 a. 3 q. 1 beschreibt er sie als eine Eignung zur Beseligung, die der Mensch von Natur aus besitzt, die aber noch keine hinreichende Vorbereitung dazu sei, da diese nicht ohne die Gnade zustandekomme. Es scheint nicht, daß diese „habilitas" ein unvollkommenes Verlangen nach der Beseligung ist, wie es *De Broglie* beim hl. *Thomas* findet[6]).

Daraus, daß der hl. *B.* bei den reinen Geistern keine vorbereitenden Gnaden annimmt, die ihrem Wesen nach übernatürlich wären, darf man nicht schließen, die „virtutes naturales", von denen des öfteren die Rede war[7]), seien einfach erworbene Tugenden. Dies stünde sogar im Widerspruch mit anderen Aufstellungen des seraphischen Lehrers. Nach ihm wurden die Engel zwar nicht im Augenblick der Erschaffung in den Gnadenstand erhoben, aber doch unmittelbar darauf. „Sicut intelligitur peccatum diaboli fuisse ab initio, quia statim post initium et post primum motum deliberativum cecidit, ita intelligendum est de gratia angelorum". Die Zeitspanne zwischen der Sünde Luzifers und seinem „Fall", d. h. seiner Verdammung, war ein „quasi imperceptibile"[8]). Demnach geschah die Sünde,

[1]) *H. Denifle,* Chartularium Univ. Paris. I. S. 170.

[2]) ZB. 2 d. 19 q. a. 3 q. 1; 1 d. 46 dub. 7.

[3]) 2 d. 35 a. 1 q. 1.

[4]) Ibid. und 2 d. 7 p. 1 a. 1 q. 3.

[5]) 3 d. 36 dub. 2.

[6]) Recherches de Science religieuse 14 (1924) 193—246; 15 (1925) 5—53.

[7]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1. 2. 3.

[8]) 2 d. 5 a. 2 q. 2 ad 2.

und analogerweise auch die Zuwendung der guten Geister zu Gott, durch den ersten freien Willensakt. Zwar spricht *B.* an anderer Stelle von einem kleinen Zeitraum, „mora", zwischen der Erschaffung des bösen Engels und seinem Fall[1]). Aber da nicht anzunehmen ist, daß sich *B.* in derselben Distinktion so offen widerspricht, kann diese Zeitdauer nur sehr kurz gewesen sein, „fast unmerklich", ja, 2 d. 7 p. 1 a. 1 q. 1 sagt er klar, die guten Engel seien durch ihren ersten freien Akt hinreichend vorbereitet gewesen für die heiligmachende Gnade. Jedenfalls war vor der Verleihung der Gnade keine Zeit da zur Aneignung eines Habitus. Daher können die „virtutes naturales", die ja zur Vorbereitung auf die Gnade dienen, keine erworbenen Tugenden sein.

Wenn also die Engel Tugenden besaßen, die den Akt ihrer „Bekehrung" erleichterten, — *B.* hat keine feste Meinung, wie oben S. 34 f gesagt wurde, („primo vel secundo modo"[2]) — dann waren ihnen diese Tugenden anerschaffen, oder wenn der Ausdruck am Platz ist, angeboren, wie die Spezies, durch die sich auch ihre natürliche Erkenntnis vollzog[3]). Das Wort „naturalis" ist dann gebraucht für das, was man von Anfang an besitzt, — eine Terminologie, die gewiß nichts Befremdliches an sich hat. Und wie die anerschaffenen Ideen, so verdienen auch die anerschaffenen Tugenden nicht das Prädikat „übernatürlich"; sie münden ja in den Akt der Gottesliebe, und diese hat zum Gegenstand die durch die Spezies — also auf „natürliche" Weise — erkannte Güte Gottes.

B. wie *Alexander*[4]) folgen hier dem *Hugo v. St. Viktor.* Dieser nimmt bei den Stammeltern eingeschaffene Tugenden an und nennt sie ebenfalls „virtutes naturales":

„Tali igitur distinctione facta, quod quaedam virtutes ex sola natura sunt, quaedam ex gratia, si quaeritur, utrum primus homo in illo primo suae conditionis statu virtutes aliquas habuerit, nullatenus ambigendo putamus affectus bonos et secundum iustitiam ordinatos naturae illius a prima sua origine insertos, per quos ad bonitatem et iustitiam exsequendam naturali appetitu trahebatur. Et in his qui-

[1]) 2 d. 4 a. 3 q. 1.
[2]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1. 2. 3.
[3]) 2 d. 3 p. 2 a. 2 q. 1.
[4]) 2 q. 90 (91) m. 1 a. 1 ad 4.

dem affectibus bonis naturales virtutes constitisse, quibus a principio natura hominis formata est et instructa" [1]).

Alexander beruft sich ausdrücklich auf diese Stelle (l. c.), und die Abhängigkeit *B.s* von seinem Lehrer ist hier kaum zweifelhaft; denn der ganze Text vom dreifachen Sinn, in dem von Gnade gesprochen werden könne, bei *B.* 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1. 2. 3, findet sich in der Summa *Alexanders* fast aufs Wort im Corpus des angeführten Artikels, wo vom Zustand der Stammeltern vor Eingießung der Gnade die Rede ist.

III. Die Notwendigkeit der gratia gratis data für die Stammeltern vor dem Sündenfall.

Da nach der Lehrmeinung, der *B.* zuneigt, der erste Mensch ebenso wie die Engel nicht sogleich bei der Erschaffung die heiligmachende Gnade empfing, so mußte er sich wie diese auf die Gnade vorbereiten.

„Deus enim secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem a parte nostra ad hoc, quod infundat alicui gratiam, sive in eo, cui infundit, ut in adulto, sive in alio adiuvante, secundum quod contingit in parvulo. Et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit, quousque homo per actum et usum rationis quodam modo se disponeret ad illam suscipiendam, ut sic verificaretur illud Augustini in primo homine: ‚Qui creavit te sine te, non iustificat te sine te'" [2]).

Es ist nicht zu erwarten, daß *B.* hier eingehender über die zur „Bekehrung" notwendige gratia gratis data spricht, als wo er von den Engeln handelt. In der Quaestio über den Zeitpunkt der Erhebung des Menschen in den Gnadenstand [3]) legt er eine Schwierigkeit aus *Augustinus* vor, der den Genesistext: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" so erklärt, daß er unter „imago" die Natur des Menschen, unter „similitudo" die Gnade versteht. Der Text könnte also nahelegen, der Mensch sei mit der Gnade erschaffen worden.

B. antwortet (ad 1): „Dicendum quod similitudo attenditur ibi in gratuitis gratis datis. Vel dicendum quod Deus dicitur fecisse

[1]) De Sacr. l. 1, p. 6, c. 17 (Ml 176, 274).

[2]) 2 d. 29 a. 2 q. 2; derselbe Text steht wörtlich bei *Alexander v. Hales* 2 q. 90 (91) m. 1 a. 1.

[3]) Ibidem.

hominem ad suam imaginem et similitudinem, non quia statim, cum dedit imaginem, simul etiam dederit similitudinem, sed quia alterum dedit, scilicet imaginem, et ad alterum habilem fecit, videlicet ad similitudinem, quam postmodum pro loco et tempore ei dedit".

Der Text läuft parallel mit der entsprechenden Quaestio über die Engel[1]). Aber auch hier schwankt *B.* mehr in bezug auf den Sinn der *Augustinus*stelle als in der Lehre selbst.

Wenn es nun auch sicher ist, daß *B.* bei den ersten Menschen vor ihrer „Bekehrung" gratiae gratis datae annimmt, so legt er diese Bezeichnung doch nur der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit ausdrücklich bei[2]). Da nach dem Sprachgebrauch des hl. Lehrers der Terminus „gratia gratis data" auf alle übernatürlichen Gaben Anwendung findet, die dem „Viator" gegeben werden, mit Ausnahme der heiligmachenden Gnade, so muß es befremden, daß er niemals das Freisein von der bösen Begierlichkeit, oder wie die Scholastiker des Mittelalters sagten, die „rectitudo", gratia gratis data nennt.

Es ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden, ob die Unversehrtheit der Natur nach *B.* ein Gnadengeschenk ist. Wenn man die Gedankengänge in 2 d. 30 a. 1 q. 1 verfolgt, wird man geneigt sein, verneinend zu antworten[3]). Der Fragepunkt lautet: „Utrum corruptio, quam videmus in humana natura, insit ei ex suae conditionis primordio

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1. 2. 3.

[2]) 2 d. 29 a. 3 q. 1. [3]) Zur selben Auffassung scheint *R. Guardini* gelangt zu sein (Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, S. 15): „Der Mensch besaß (nach *B.*) die ‚rectitudo naturae', nämlich die ‚Geradheit des sittlichen Urteils und das Gewissen, das ihm mit Sicherheit das Rechte zeigte'. Er war frei von böser Neigung, dem Guten zugewandt, war ‚gut und damit unschuldig und gerecht'". Dann führt der Verf. die Gnadenerhebung ein mit den Worten: „Zu der Natur kam die Gnade, zur natürlichen Güte des Willens kam die übernatürliche . . ." (Die Sperrung von mir.) Er scheint also die „rectitudo naturae", die er durch die angefügte Erklärung deutlich als donum integritatis charakterisiert, zur „Natur" zu rechnen, soweit sie sich von der Gnade unterscheidet. Ähnlich *Gutberlet*, Gott und die Schöpfung, 302 ss., wenigstens wie ihn *Bittremieux* versteht (Ephem. Theol. Lovan. 1 [1924] 168—173).

an ex peccati merito". *B.* antwortet: Die menschliche Natur ist nur durch die Sünde in das gegenwärtige Elend gekommen. „Hoc enim fidei veritas praedicat, sacrae Scripturae auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat". Die Bemerkung über die Vernunftgründe bezieht sich auf die drei Beweise, die an der Spitze der Quaestio stehen. 1. Die göttliche Gerechtigkeit kann nicht strafen ohne vorausgegangene Schuld: „sed nihil aliud est poena quam passio involuntaria in creatura". 2. „A summa iustitiae aequitate nulla procedit curvitas et obliquitas". Gegenwärtig aber ist der Mensch „gekrümmt", „quia videmus homines ex corruptione sibi indita inclinari ad malum". 3. Die höchste Weisheit kann nichts Widersinniges ins Dasein setzen; ein solcher Widerspruch wäre aber, daß „in homine ratione utente sunt aliquae passiones connaturales, de quibus rationabiliter erubescit".

Wenn diese Gründe beweiskräftig sind, dann ergibt sich aus ihnen nicht nur, daß der Mensch ohne böse Begierlichkeit geschaffen wurde, sondern daß er überhaupt nicht mit ihr erschaffen werden konnte. Also wäre die Unversehrtheit (donum integritatis) nichts zur Natur Hinzukommendes und daher nicht übernatürlich.

Ähnlich sagt *B.* bei anderer Gelegenheit[1]: „Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est; quia cum primum principium omnia agat a se et secundum se et propter se, necesse est ipsum esse optimum et rectissimum, ac per hoc piissimum et iustissimum, ... (Ps 24,10). Si autem Deus a principio hominem in tantis miseriis condidisset, nec pietas esset nec iustitia etc."[2])

Es ist derselbe Gedankengang wie oben S. 37: Was immer im Geschöpf von Gott ist, — und im sündelosen Geschöpf ist alles von Gott, — „vel est de perfectione vel ad perfectionem inclinat". Damit wird jede Neigung zum Bösen, die der Vernunft vorausginge, ausgeschlossen.

Als Widerspruch zu dem Gesagten könnte es erscheinen, daß nach *B.*[3]) der erste Mensch der Versuchung des Teufels nicht hätte widerstehen können, ohne ein fortdauerndes

[1]) Breviloquium 3,5; vgl. 2,10.
[2]) Vgl. dazu auch ib. c. 6 „Ratio autem ad intelligentiam".
[3]) 2 d. 24 p. 1 a. 1 q. 2.

Einwirken Gottes auf ihn („continuatio divinae influentiae"). „nisi Deus suae bonitatis influentia continua [liberum arbitrium] in bono conservaret". Unter dieser influentia continua kann nicht eine besondere Vorsehung Gottes verstanden werden, die den Menschen vor dem Fall bewahrt hätte; dies ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Mensch ja ohne jede Unordnung erschaffen wurde, daher eine solche äußere Hilfe nicht nötig gehabt hätte. Also könnte man versucht sein, darunter das übernatürliche donum integritatis zu verstehen. Doch abgesehen davon, daß dafür jede textliche Begründung fehlt, ergäben sich daraus schwere Rätsel für die Interpretation der Quaestio. Da wird nämlich gesagt, es sei „simpliciter impossibile", daß der freie Wille jemals („nunquam") einer Versuchung widerstehe ohne diese divina influentia continua. Erklärt man diese nun als ein übernatürliches donum, dann ist der Irrtum des *Baius* unvermeidlich; denn dann kann die menschliche Natur aus sich heraus nichts anderes als sündigen. — Einen Fingerzeig zur Lösung gibt das Scholion der *B.*-Ausgabe, wenn es aufmerksam macht, die divina influentia continua *B.s* sei dasselbe wie die „gratia superinfusa", von der *Alexander* 2 q. 91 m. 1 a. 1 spricht. Diese ist nämlich, wie später gezeigt werden wird, nichts anderes als die Erhaltung der Natur und ihrer Kräfte, und der natürliche Konkurs. Zum gleichen Resultat kommt man bei *B.*, wenn man den Gebrauch des Ausdruckes „divina influentia" und ähnlich lautender Wendungen verfolgt. 2 d. 28 a. 2 q. 3 sagt er, der Mensch könne aus eigener Kraft, „circumscripto omni munere gratiae", eine rein natürlich gute Handlung setzen. Er fügt hinzu: „Deo sibi cooperante, sicut cooperatur aliis creaturis". („Tertio modo etc.") Die Vätertexte, nach denen der Mensch nichts Gutes tun kann ohne göttliche Gnade, seien entweder zu verstehen vom übernatürlich Guten — „Si autem intelligantur auctoritates de alio bono, tunc nomine gratiae non est intelligendus aliquis habitus superadditus naturalibus; sed intelligitur gratuita Dei influentia, per quam cetera conservat et adiuvat, ut compleant operationes suas". Damit ist klar der natürliche Konkurs beschrieben; er kann zwar „gratuitus" genannt werden.

insofern es nichts an der Kreatur gibt, was nicht Gottes Geschenk wäre, doch gehört er der natürlichen Ordnung an. Damit können andere Texte verglichen werden, wie: „Deus est causa primordialissima, ideo est influentiae maximae in causas secundas, et adeo magnae influentiae etc.“[1]) Auch hier ist vom natürlichen Konkurs die Rede, wie besonders ad 6 ersichtlich ist, wo dieser „influentia“ der übernatürliche Konkurs gegenübergestellt wird. Anderswo[2]) unterscheidet er zwischen einer „influentia lucis generalis“, quantum Deus influit in omnibus creaturis“, und einer „specialis“, „sicut Deus influit per gratiam“. Desgleichen sagt *B.*, die Gnade werde in uns erhalten durch eine „continua influentia“ Gottes[3]). Diese Beispiele mögen genügen. Wenn der Text 2 d. 24 p. 1 a. 1 q. 2 eine gewisse Dunkelheit behält, so ist eben der weniger klare Text durch den deutlicheren zu erklären, in diesem Fall durch 2 d. 30 a. 1 q. 1 und die angeführten Stellen aus dem Breviloquium.

Wie die Engel, so mußte also der Mensch, der ebenfalls „in puris naturalibus“ erschaffen war, durch einen freien Akt sich auf die heiligmachende Gnade vorbereiten. Auch bei ihm war dieser Akt verdienstlich (de congruo). Der hl. Lehrer sagt dies ausdrücklich[4]), wo er die Frage beantwortet, ob der Mensch im reinen Naturstand („in puris naturalibus“) durch Beobachtung der Gebote Gottes Verdienste sich erwerben konnte: „dicendum quod non mereretur aliquid de condigno, sed de congruo; et sic merendo disponeret se ad gratiam, et ideo non operaretur frustra“. Daß „meritum de congruo“ bei *B.* mehr ist als eine bloße negative Disposition, wurde bereits oben S. 41 gezeigt. *Alexander v. Hales*, mit dem *B.* in der zuletzt zitierten Quaestio derselben Ansicht ist, lehrt ausdrücklich, eine bloß negative Disposition wäre beim ersten Menschen ungenügend gewesen[5]). Was er hierüber sagt, findet sich

---

[1]) 2 d. 37 a. 1 q. 1.

[2]) Quaest. disp. de Scientia Christi, q. 4 „Praeterea“.

[3]) Johanneskommentar c. 17 n. 34.

[4]) 2 d. 29 a. 1 q. 2 ad 6.

[5]) 2 q. 90 (91) m. 1 a. 1 ad 3.

wiederum wortwörtlich bei *B.*[1]) Man vergleiche ferner bei *Alexander* l. c. ad 4: „Licet anima Adae fuerit in pura innocentia et recta voluntate, tamen quia haec illi erant quasi naturaliter inserta, sive naturae a primaria conditione insita, ut habetur ab *Hugone*[2]), non erat sufficienter praeparata: sed requirebatur, ut processu temporis disponeretur motu liberi arbitrii in Deum, et bono usu gratis datorum; quo facto congruebat, ut gratuita gratum facientia apponerentur". Doch kennt *Alexander* keine anderen „gratis data" als sein großer Schüler.

L. c. a. 2 sagt er von dem göttlichen Beistand, den der erste Mensch brauchte zu seiner „Bekehrung": „Posset ergo [homo] permanere, si vellet, quia non deerat adiutorium, per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet. Cum hoc autem intelligendum, sicut supradictum est[3]), quod primus homo conditus fuit in gratia; eo modo quo gratia dicitur communiter, scil. secundum quod comprehendit, quidquid est additum naturalibus, quae sunt de constitutione generali rerum; et quod est additum libero arbitrio, disponens et faciens ad eius rectitudinem. Nota ergo, quod primus homo duplicem habuit gratiam in primo statu, hoc est, antequam habuerit gratiam gratum facientem, scil. gratis datam, communiter dicta gratia eo modo quo dictum est, et gratiam superinfusam: quae erat continua influentia virtutis a causa prima".

Wie schon gesagt, ist diese „gratia superinfusa" wohl nichts anderes als der natürliche Konkurs; das legt der Hinweis auf die „causa prima" nahe. Sie wird im Text unterschieden von der gratia communiter dicta, weil diese die Natur des Menschen mit ihren Eigenschaften umfaßt; das reicht aber nicht aus, es ist weiterhin notwendig der ständige Einfluß Gottes, durch den sie erhalten werden, und der Konkurs, damit der Mensch handeln kann. Nach dem, was *Alexander* über die „gratia communiter dicta" gesagt hat, bietet es natürlich keine Schwierigkeit, wenn er da von einer „gratia superinfusa" spricht.

Daß diese Auslegung richtig ist, beweist der Satz, mit dem er seine Ausführungen über die Ausstattung des ersten Menschen schließt:

[1]) 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 4. 5.

[2]) Vgl. oben S. 43 f.

[3]) 2 q. 90 (91) m. 1 a. 1 corp.; derselbe Text, der sich bei *B.* 2 d. 4 a. 1 q. 2 ad 1. 2. 3 findet.

„Illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet, fuit libertas arbitrii, ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas".

Demnach denkt auch *Alexander* nicht an einen im eigentlichen Sinn übernatürlichen Beistand Gottes bei der „Bekehrung" der Stammeltern.

Gegen die Ausführungen über den reinen Naturstand Adams vor der Erhebung beweist es nichts, wenn *B.* zB. sagt: „Vere Adam in statu innocentiae erat velut civitas Ierusalem opulenta, pulcra et decora, propter abundantiam gratiarum, et terribilis ut castrorum acies ordinata, propter refulgentiam virtutum"[1]). Denn hier ist die Rede vom Menschen nach der „Bekehrung", wie sich aus den bald darauf folgenden Worten ergibt: „Nec est intelligendum, quod statim quando Deus hominem condidit, virtute vestierit et ornaverit etc." Und am Ende desselben Abschnittes: „Et propter hoc non fuit concreata gratia homini, sed dilata quousque homo quodam modo per actum et usum rationis se disponeret ad suscipiendam gratiam".

IV. Dogmatische Wertung der Lehre *B.s* über die Vorbereitung der reinen Geister und der Stammeltern auf die Gnade.

Die Frage, ob die Engel und die ersten Menschen im Gnadenstand erschaffen oder erst später dazu gelangt sind, wird auch heute nicht in gleicher Weise beantwortet[2]). In bezug auf den Menschen steht nur fest, daß er die Gnade vor dem Sündenfall besaß: „Si quis non confitetur primum hominem . . . sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, A. S."[3]) Der Ausdruck „constitutus" wurde gewählt für „creatus", wie im Schema gestanden war[4]), um die Frage nach dem Zeitpunkt der Erhebung offen zu lassen. Der hl. Lehrer befindet sich also mit dem Tridentinum in vollem Einklang, auch er lehrt, daß die ersten Menschen jedenfalls vor dem Fall die Gnade hatten[5]).

[1]) Sermo 1. in Dom. 12. p. Pent. (t. IX, 399 b).

[2]) Vgl. zB. *Pesch*, Prael. dogm. III. 251; 119 ss; dagegen *Beraza*, De Deo creante, Bilbao 1921, 303.

[3]) Concilium Tridentinum, Sess. 5, c. 1.

[4]) Conc. Trid. Acta II, 87.

[5]) 2 d. 29 a. 2 q. 1.

Bedenklicher nimmt es sich aus, mit den Augen der heutigen Theologie gesehen, daß die sündenlose Natur nach *B.* keinen Gnadenbeistand nötig hat, um sich auf die heiligmachende Gnade vorzubereiten. Das Tridentinum lehrt im Decretum de iustificatione, „ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Iesum Christum praeveniente gratia sumendum esse[1])“. Dazu ist jedoch wohl zu beachten, was in der Einleitung des Dekretes gesagt wird „ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam“, daß nämlich alle Menschen „durch Adams Sünde die Unschuld verloren haben“, m. a. W. daß das Dekret nur von der Rechtfertigung der gefallenen Natur handelt. Da das Konzil nicht entscheiden will, ob die reinen Geister und die Stammeltern mit der Gnade erschaffen wurden, so berührt es auch nicht die davon abhängige Frage nach der Art der Vorbereitung auf den Gnadenstand.

Auch das Arausicanum II. hat nur den Menschen vor Augen, der durch die Erbsünde verdorben ist. Von dieser Verderbnis spricht es im ersten Canon. Und der Gedanke daran zieht sich auch durch die folgenden Canones, wie die Pluralformen der ersten Person anzeigen: „a nobis“ (can. 3), „velimus“ (can. 4), „credimus“ (can. 5) etc. Dasselbe ist zu sagen vom Milevitanum II. und vom „Indiculus“ *Cölestins I*[2]). Die Gnade wurde in der patristischen Zeit mehr betrachtet, insofern sie das Heilmittel gegen die Krankheiten der gefallenen Natur ist (gratia sanans), weniger als eine Erhebung der Natur des Menschen oder doch seiner höheren Akte in eine andere Seinssphäre (gratia elevans). Die Pelagianer leugneten die Verderbnis der menschlichen Natur durch die Erbsünde, folglich auch das Heilmittel dagegen, die Gnade. Im Kampf gegen sie bewiesen die Väter die Notwendigkeit der Gnade aus der Unordnung, die durch die Erbsünde in den Menschen eingezogen ist und die er ohne übernatürliche Hilfe nicht überwinden kann. Die Scholastiker, die in den Spuren der Väter wandelten, sahen wohl klar die Notwendigkeit der heiligmachen-

---

[1]) Sess. 6, c. 5.

[2]) *Denzinger*, n. 174—8; 101 f, 130.

den Gnade für jedes Geschöpf, ob sündenlos oder gefallen, das zur Anschauung Gottes berufen war, ebenso die Notwendigkeit einer vorbereitenden Gnade in der gefallenen Natur, doch in einer Natur, die keines „Heilmittels" bedurfte, glaubten sie mit dem natürlichen Beistand Gottes (Konkurs) auszukommen.

Gegenwärtig stellen alle Theologen in Abrede, daß sich irgendein Geschöpf aus bloß natürlichen Kräften auf die Gnade positiv vorbereiten könne. Und diese Lehre ist de fide, wenn es sich um die gefallene Natur handelt; ebenso ist de fide, daß es keine ausreichende Disposition (de condigno) gibt ohne Gnade. Wollte jemand eine unvollkommene, aber doch positive Vorbereitung der sündlosen Natur aus eigener Kraft zugeben, so könnte man dies zwar nicht als Haeresie bezeichnen, aber es wäre vom theologischen Standpunkt aus entschieden anfechtbar.

Mehr Aufmerksamkeit verdienen manche Einwände, die man mit Rücksicht auf die Propositionen des *Baius* gegen einige Punkte der bisher dargelegten Lehre des hl. *B.* erheben könnte.

Die Prop. 1. 7. und 9.[1]) enthalten den Irrtum, die Verdienste des Menschen im Stand der Unversehrtheit würden unzutreffend Gnade genannt, da Gott dem Menschen das nicht verweigern konnte, was er brauchte, um das ewige Leben zu erlangen. Prop. 3 sagt, die Glorie wäre für die Stammeltern „verdienter Lohn", nicht Gnade gewesen, wenn sie ausgeharrt hätten. Wie man leicht sieht, wird durch die Verurteilung dieser Sätze nicht die Lehre *B.s* getroffen, daß die Verdienste Adams vor der Erhebung in den Gnadenstand natürlicher Art waren; aus der Verurteilung läßt sich ja nicht schließen, alle Verdienste Adams seien Gnaden, sondern nur diejenigen, die unmittelbar Bezug haben auf die Glorie, die also aus der heiligmachenden Gnade hervorgehen. *Baius* leugnet bei den ersten Menschen überhaupt eine heiligmachende Gnade im katholischen Sinn, da ihnen ja die Anschauung Gottes gebührte[2]). Eine Vorbereitung auf die Gnade, wie die großen Schola-

[1]) *Denzinger,* 1001. 1007. 1009.

[2]) Vgl. *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik II. 256 ss.

stiker sie lehrten, hat im System des *Baius* keinen Sinn, da nach ihm jedes Werk, das nicht aus der Caritas hervorgeht, Sünde ist[1]).

Prop. 23 und 24 nennen die Ansicht, nach der der Mensch von der Erschaffung an die habituelle Gnade besaß, „absurda" und „a vanis et otiosis hominibus excogitata". Durch diese Verurteilungen soll nicht die von *Baius* bekämpfte Ansicht zur Lehre der Kirche erklärt werden; es wird nur die ehrfurchtslose Art zurückgewiesen, mit der *Baius* eine von Auktoritäten wie *Thomas v. Aquin*[2]) vertretene Meinung behandelt. Nachdem das Tridentinum die Frage offen lassen wollte, ging auch Pius V nicht weiter.

Prop. 26 lautet: „Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio." Dies scheint auf den ersten Blick gleichbedeutend zu sein mit der Auffassung des hl. *B.*, daß Gott die Engel und Menschen im Anfang nicht anders erschaffen konnte als im Zustande der „rectitudo". — Darauf ist zunächst zu sagen: Der Ausdruck „integritas" dürfte in der Proposition so gefaßt sein, daß er die Heiligkeit, und daher die Gnade, mitbezeichnet. Tatsächlich heißt es in der Prop. 21: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis." Zwar findet sich der Satz in dieser Form nicht bei *Baius*; nach ihm brauchte der Mensch vor dem Sündenfall überhaupt keine heiligmachende Gnade, sondern er hatte unmittelbar das Anrecht auf die Glorie. Doch *Le Bachelet* bemerkt treffend[3]): „La rédaction de la bulle substitue aux termes de Baius leur équivalent théologique". Das „consortium divinae naturae" und damit ihrem Begriff nach die Gnade ist eben dadurch schon gegeben, daß ein Wesen einen eigentlichen Anspruch hat auf die Visio beatifica. Davon nun ist der Begriff *B.s* der „rectitudo"

[1]) Prop. 38; vgl. prop. 62. 63. 64.

[2]) S. th. 1 q. 62 a. 3.

[3]) Art. „Baius" in *Vacant-Mangenot*, Dictionnaire de Théologie catholique 2,67.

weit entfernt. Durch sie allein kann das Geschöpf zur Erlangung der Glorie nichts tun. Es kann sich nur vorbereiten auf die habituelle Gnade.

Nach *B.*[1]) konnte der Mensch von Anfang an nicht geschaffen werden mit der Neigung zum Bösen und mit Leidenschaften, „de quibus rationabiliter erubescit". Die Unversehrtheit der Natur, wodurch dies ausgeschlossen wird, war also dem Menschen gebührend und daher kein Gnadenvorzug. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß bei den späteren Theologen der Begriff der Naturunversehrtheit mehr besagt als bloß nicht so zum Bösen geneigt zu sein, wie wir es jetzt sind. Das donum integritatis bewirkt, daß der Mensch „sentire non posset praevenientes motus inferioris appetitus rectae rationi adversos, multoque minus subsequentes, rationi iam imperanti repugnantes"[2]). Das bedeutet die volle Herrschaft über das niedere Strebevermögen. Wenn nun *B.* nur sagt, Gott hätte den Menschen nicht schaffen können „inclinatum ad malum" und mit Leidenschaften, „de quibus rationabiliter erubescit", so würde daraus vielleicht noch nicht folgen, es könne in ihm überhaupt kein unüberlegter Akt entstehen, durch den er zum Bösen angetrieben wird. Denn angenommen, eine solche Neigung würde auf ein imperium rationis hin sofort schwinden, so hätte wohl der Mensch keinen „Grund zu erröten". Und doch wäre das noch nicht das donum integritatis, wie es die neueren Theologen verstehen.

Indessen, wenn diese Lösung auch vielleicht für den eben angeführten Text genügt, so versagt sie doch anderswo[3]): „Necesse est etiam, quod omne quod Deus facit, sit perfectum vel perfectibile, cum Dei perfecta sint opera (Deut. 32,4). Ergo omne quod est in opere Dei a Deo, vel est de perfectione, vel inclinat ad perfectionem. Si ergo malitia est a Deo in creatura rationali, ergo vel est de perfectione angeli, vel disponit ad perfectionem; sed nihil tale deordinat: ergo malum non deordinaret, et si non deordinaret, non noceret: ergo malum esset aliquid et non noceret".

---

[1]) 2 d. 30 a. 1 q. 1, obi. 2 und 3, die im Corpus zugegeben werden.

[2]) *Suarez*, De opere sex dierum l. 3, c. 12,4.

[3]) 2 d. 3 p. 2 a. 1 q. 1.

Damit will *B.* offenbar jede wie immer geartete Neigung zum Bösen ausschließen. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Folgerichtigkeit des Beweises, sondern nur um die Absicht, mit der *B.* ihn anwendet. Doch auch die Absicht des hl. Lehrers geht nicht weiter als zu zeigen, daß die „rectitudo" der Engel und der Stammeltern vor der Erhebung in den Gnadenstand naturhaft war. Damit ist nicht gesagt, daß es auch nachher so ist. Nach der Lehre des hl. *Thomas*, die sich allerdings beim hl. *B.* nur in den Ansätzen findet, gehört zum Begriff der „rectitudo" nicht nur die vollkommene Unterwerfung der niederen Seelenkräfte unter die höheren, sondern auch die Hinordnung aller zu Gott als dem letzten Ziel. Da nun das Geschöpf im Gnadenstand nur ein übernatürliches letztes Ziel hat und zu diesem durch die heiligmachende Gnade hingeordnet wird, so umfaßt die „rectitudo" notwendig auch die Gnade. Die Harmonie der Seelenkräfte untereinander und ihre Richtung zum übernatürlichen letzten Ziel bilden ein Ganzes, worin jene der materielle Teil, diese, m. a. W. die Gnade, der formelle Teil ist[1]).

Es steht nichts im Weg, die prop. 26 einzuschränken auf die menschliche Natur im Gnadenstand, und dann ist sicher ihr kontradiktorisches Gegenteil wahr: „Integritas primae creationis fuit indebita humanae naturae exaltatio, non naturalis eius conditio". Der hl. *B.* aber spricht an der fraglichen Stelle von den vernunftbegabten Wesen im Naturstand.

Ergibt sich aber nicht doch als Konsequenz aus dem von *B.* verwendeten Argument die prop. 55: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur"? Die Auslegung dieser Proposition ist durchaus nicht leicht. Nach *Le Bachelet*[2]) glaubte *Baius*, Gott hätte den Menschen nicht mit der Konkupiszenz erschaffen können, weil nach ihm in der Konkupiszenz die Erbsünde besteht. Wenn aber der Mensch als Sünder erschaffen wird, ist Gott der Urheber der Sünde. Der Beweis wäre gut, wenn

[1]) Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von *Huarte* im Gregorianum 5 (1924) 183.

[2]) Dictionnaire de Théologie, l. c.

seine Voraussetzung zurechtbestünde, nämlich der Begriff des *Baius* von der Erbsünde. Wenn man die Proposition so versteht: Gott konnte den Menschen nicht von Anfang an so erschaffen, wie er jetzt zur Welt kommt — als Sünder, dann wäre sie zweifellos richtig. Zu verwerfen ist sie, insofern sie den doppelten Irrtum einschließt, daß die Erbsünde in der Konkupiszenz besteht, und daß Gott deshalb den Menschen nicht mit der Konkupiscenz erschaffen konnte. *B.* wendet nun gerade das soeben zitierte Argument an, um darzulegen, Gott kann kein Wesen mit dem Akt der Sünde erschaffen. Die Conclusio seines Beweises ist gewiß richtig; höchstens kann man vom heutigen Stand der Theologie aus sagen, die Prämissen bewiesen zu viel.

Prop. 63 leugnet die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Durch die Form, in der die Proposition dargestellt und verworfen wird, kommt zugleich der übernatürliche Charakter der vorbereitenden Akte zum Ausdruck. Dies bietet keine Schwierigkeit gegen die Lehre *B.s* von der Naturhaftigkeit dieser Akte bei den Engeln und ersten Menschen, weil die Proposition den Sünder im Auge hat. Nur dieser kann „ad poenitentiam“ gerufen werden.

V. Das Wesen der den Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitenden Gnadenhilfe.

Der hl. *B.* pflegt die schwere Sünde unter drei Rücksichten zu betrachten: 1. Sie ist eine Beleidigung Gottes und als solche eine Störung der richtigen Ordnung zwischen Schöpfer und Geschöpf; der Wille des Sünders wendet sich von Gott ab und den Geschöpfen zu. 2. Ist sie eine innere Verderbnis der Seele, deren Kräfte aus ihrer gottgewollten Harmonie gebracht werden[1]), und 3. der Verlust der Freundschaft mit Gott[2]). Die Wirkungen der Sünde können vom Menschen allein nicht beseitigt werden; vollständig hebt sie erst die heiligmachende Gnade auf. Auf die heiligmachende Gnade aber kann sich der Sünder in

[1]) 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1.

[2]) Vgl. *R. Guardini*, S. 19 ff.

seinem dreifachen Elend nicht aus eigener Kraft disponieren, er braucht dazu die gratia gratis data; dies betont der seraphische Lehrer an vielen Stellen[1]). Diese Gnadenhilfe fehlt dem freien Willen des Sünders niemals.

„Hoc autem fuit, quod decepit Pelagium, quod liberum arbitrium numquam destituitur omni gratia gratis data; et ipse posse gratiae attribuit ipsi naturae. Superbia enim excaecatus nescivit distinguere inter dona naturalia et gratuita“[2]).

Da Pelagius sah, daß auch der Sünder vielen Versuchungen Widerstand leisten konnte, schrieb er dies den natürlichen Kräften zu mit Verkennung der Hilfe Gottes durch die gratia gratis data. Aus dieser dogmengeschichtlichen Bemerkung ergibt sich, daß der hl. Lehrer bei der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung eine wirklich übernatürliche Gnade vor Augen hat, nicht nur eine „gratia communiter dicta“ wie „bonum ingenium“ u. dgl. — Ähnlich heißt es anderswo: „Multae possunt esse congruitates in peccatoribus ad gratiam gratum facientem per multiplicem gratiam gratis datam“[3]). „Quod remanet sibi [peccatori] adiutorium aliquod secundum cursum communem[4])“, d. h. für gewöhnlich.

Mit Hilfe der gratia gratis data kann der Mensch die habituelle Gnade de congruo verdienen. Denn *B.* hält die Ansicht für wahrscheinlicher, nach der auch der Sünder eines Verdienstes de congruo fähig ist, als jene, nach der der heiligmachenden Gnade schlechthin gar kein Verdienst vorausgeht[5]). Dann fährt er fort: „Aliquando facit [peccator] ad Dei gloriam et propter amorem Dei, quem habet, et hoc non potest esse sine aliqua gratia gratis data, quae disponit de congruo ad gratiam gratum facientem, quam Deus aliquo modo acceptat; et ex hoc meretur de congruo“. Ferner wird gesagt, der Sünder verdiene sich de congruo die erste Gnade[6]) („Modum autem etc.“). An einer Stelle des Breviloquiums erklärt *B.* den Terminus „gratia“, zunächst die Gnade im bereits bekannten allgemeinen Sinn,

---

[1]) 2 d. 28 a. 2 q. 3; 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 2 ad 1. 2. 3, u. a.
[2]) 2 d. 28 a. 2 q. 2.
[3]) 1 d. 41 dub. 3.
[4]) 3 d. 27 a. 1 q. 4 ad 5.
[5]) 4 d. 15 p. 1 a. un. q. 5.
[6]) 2 d. 27 a. 2 q. 2.

in dem man auch den natürlichen Konkurs Gnade nennen könne[1]); dann heißt es weiter:

„Specialiter dicitur gratia adiutorium divinitus datum, ut quis praeparet se ad suscipiendum Spiritus sancti donum, quo perveniat ad meriti statum; et talis dicitur gratia gratis data, et sine hac nullus sufficienter facit quod in se est, ut se praeparet ad salutem. Proprie vero gratia dicitur adiutorium datum divinitus ad merendum, quod quidem dicitur donum gratiae gratum facientis . . ."

Freilich kommt nicht jedes Verlangen nach Umkehr aus der gratia gratis data. Ein gewisses unfruchtbares Sehnen nach Befreiung aus dem Sündenschmutz kann auch auf rein natürliche Weise im Sünder entstehen; dies ist aber keine Disposition zur Rechtfertigung. „Unde multi sunt peccatores, qui vellent esse iusti, et vellent, quod nunquam affectarent mala; nihilominus tamen in sua remanent iniustitia, quia non adiuvantur a gratia divina[2])". „Talis velleitas non est gratiae, sed pigritiae[3])".

Der einzige Text, in dem der hl. *B.* unzweifelhaft von einer aktuellen Gnade spricht, die zur heiligmachenden Gnade disponiert, findet sich 2 d. 28 a. 2 q. 1.

Die Quaestio lautet: „Utrum liberum arbitrium, destitutum gratia gratis data, possit ad gratiam gratum facientem se sufficienter disponere". Die Lösung ist: „Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod vix aut nunquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data; quoniam nomine gratiae gratis datae non solummodo intelligimus illa quae enumerat Apostolus primae ad Corinthios duodecimo: Alii datur per Spiritum etc. sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae, sive illud gratis datum sit habitus sicut timor servilis, vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio vel locutio, qua Deus excitat animam hominis, ut se requirat" (Andere Codices haben: „ut se praeparet").

Hierauf wird mit Hinweis auf den hl. *Bernhard*[4]) gezeigt, daß die erste Disposition im Sünder die richtige Erkenntnis („cogitatio") ist, die nicht ohne gratia gratis data zustandekomme. Disposition zur Rechtfertigung kann

[1]) Breviloquium 5,2. [2]) 2 d. 28 dub. 4.

[3]) 4 d. 16 p. 1 a. 1 q. 1 ad 4.

[4]) De gratia et lib. arb. 13,42. Ml 182,1024.

also zunächst ein Habitus sein, selbstverständlich mit seinem Akt (habitus informis). Die „pietas inserta ab infantia“ ist entweder eine eingegossene Tugend wie der timor servilis, mit dem sie im Text verbunden erscheint, oder eher überhaupt keine übernatürliche Gabe, sondern soviel wie „Naturanlage“; so erklärt es sich leichter, warum sie nur einigen von Kindheit auf eingepflanzt ist, nicht allen, welche die Taufgnade erhalten haben. Darauf kommt es übrigens hier nicht an. Vielmehr wäre zu bestimmen, welcher Natur der Akt ist, den *B.* den habituellen Gnadenhilfen gegenüberstellt.

Wenn man nur die grammatikalische Form berücksichtigt, so könnte das Subjekt dieses Aktes, der „vocatio“ oder „locutio“, Gott sein als derjenige, der den Menschen ruft oder zu ihm redet. Der Kontext scheint aber dagegen zu sprechen. Denn die „vocatio“ oder „locutio“ wird bezeichnet als „actus“ und dieser Akt wird gegenübergestellt den habituellen Gnadengaben, deren Subjekt natürlich der Mensch ist. Es begegnet keiner Schwierigkeit, den Akt, der die Wirkung einer göttlichen Einsprechung ist, selbst „vocatio“ zu nennen. Eine weitere Frage ist, ob *B.* eine innere oder äußere Gnade vor Augen hat, z. B. die „vocatio“ durch einen Prediger. Auch den Akt, der im Anschluß daran entsteht, kann man Gnade nennen. Der Zusatz „qua Deus excitat animam hominis“ legt es nahe, wenigstens die „locutio“ als innere Gnade zu verstehen. Doch läßt sich bei dem Mangel an Parallelen nichts Sicheres sagen.

Abhängig von diesem Text, aber mit mehr Klarheit, die einen deutlichen Fortschritt erkennen läßt, behandelt ein halbes Jahrhundert später *Richard v. Middleton* dieselbe Frage und nach ihm *Nicolaus Occam.* Dieser schreibt in seinem Sentenzenkommentar: „Ad secundam questionem dico quod non. Sive enim preparet se [peccator] preparacione subita sive successiva, semper ista preparacio ortum habet ab aliqua gracia gratis data, et hoc vel a fide informi qua cognoscit sive potest cognoscere, quid debet appetere et cui non consentire vel ab aliqua accione impediente a malo vel excitacione ad bonum, cuiusmodi est predicacio vel interior allocucio vel egritudo, quibus Deus excitat animam hominis, ut resipiscat“[1]).

[1]) Cod. Vaticanus Ottobonianus lat. 623 v. a. 33. Cod. membr. saec. 14; Inc. fol. 1 r. a. „Queritur de subiecto theologie“. Expl. fol. 201 v. b. „sicut apparet in posteriori sentencia recitata scil. 22 l. (?) 1,9;

Die Quaestio *Richards* lautet: „Utrum liberum arbitrium sine omni gratia gratis data possit se ad gratiam gratum facientem sufficienter disponere"[1]). „Respondeo, quod dispositio ad gratiam gratum facientem duplex est: quaedam remota et indirecta: quaedam propinqua et directa. Loquendo de prima dispositione liberum arbitrium per sua naturalia cum sola generali motione primi moventis, quem supponit quaelibet actio creaturae, potest se ad gratiam gratum facientem disponere: quia hoc modo, qui libero arbitrio suo recte utitur, quantum potest, disponit se ad gratiam gratum facientem. Loquendo autem de dispositione secundo modo, liberum arbitrium non potest se disponere ad gratiam gratum facientem, nisi per aliquam gratiam gratis datam, comprehendendo sub gratia gratis data non tantum aliquod habituale donum naturalibus superadditum, sed etiam Spiritus sancti aliquam specialem motionem factam per se immediate tantum vel cum hoc etiam mediante aliqua creatura".

Wie man sieht, spricht *B.* noch so wenig bestimmt, daß sich kaum erkennen läßt, ob er die äußere oder die innere Gnade meint; *Occam* unterscheidet klar zwischen äußerer und innerer Gnade, behauptet aber nicht die Notwendigkeit der inneren; nach *Richard* ist die innere Gnade in jedem Fall zur Bekehrung notwendig. Die Unterscheidung einer dispositio remota (= negativa) und proxima wird schon von *Petrus v. Tarantasia* angewendet[2]), aber der Begriff der aktuellen Gnade ist bei *Richard* viel weiter ausgebildet als bei ihm und dem seraphischen Lehrer und selbst bei *Nicolaus Occam*, der doch mehr als 20 Jahre nach *Richard* lehrte.

Da sich aus *B.* auf direktem Weg nicht viel über das Wesen des übernatürlichen Aktes im Sünder feststellen läßt, so bleibt nur der indirekte, nämlich zu untersuchen, was er n i c h t sein kann mit Rücksicht auf die theologische Gedankenwelt des hl. Lehrers. Hier ist zunächst zu sagen: *B.* hat gewiß nicht an die Möglichkeit eines übernatür-

Expliciunt questiones quarti libri sentenciarum. Ista est lectura Hocham". Dann von anderer Hand: „et bona si bene inspiatur quod Scetery (?) yprensis"; der Codex Oxoniensis, dessen sich die Herausgeber der Werke des hl. *B.* unter anderen bedient haben, gibt in dem zur Untersuchung stehenden Text 2 d. 28 a. 2 q. 1 ebenfalls „resipiscat" für „se requirat", wie die Herausgeber nach anderen Handschriften gesetzt haben; dadurch wird die Abhängigkeit *Occams* von irgend einer Redaktion des vorliegenden Textes noch deutlicher.

[1]) Commentarius in 4 libros Sententiarum, Brixiae 1591, 2 d. 28 a. 1 q. 2. [2]) Comment. in 4 l. Sentent., Tolosae 1652, 2 d. 28 q. 2 a. 4.

lichen Aktes gedacht, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht. Nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärbar, daß *B.* mit anderen Theologen seiner Zeit im Begriff der heiligmachenden Gnade bei *Petrus Lombardus* die Gefahr des Pelagianismus sieht.

Zu einem gründlicheren Verständnis dieses Beweises dürfte es beitragen, wenn ein Überblick geboten wird über die verschiedenen Wege, auf denen die Scholastiker in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. zum Verständnis dieser Lehre des Magisters und überhaupt zum Begriff der heiligmachenden Gnade zu gelangen suchten. Doch soll die Vollständigkeit dieser Sentenzensammlung keineswegs verbürgt werden.

Außer seiner eigenen Ansicht, nach der die Gnade und die eingegossene Liebe habituelle Vollkommenheiten des Gerechten sind, führt der hl. *B.* selbst eine gegnerische Meinung an:

„Et quidam voluerunt dicere, quod intellectus huius positionis [Magistri] hic est. Dicunt enim quod sicut lux potest tripliciter considerari, scilicet in se et in transparenti et in extremitate perspicui terminati — primo modo est lux, secundo modo lumen, tertio modo hypostasis coloris — ita Spiritus sanctus potest considerari in se, et sic est amor Patris et Filii: potest rursum considerari ut in anima humana inhabitans, et sic Spiritus sanctus dicitur gratia; potest etiam considerari ut unitus voluntati, et sic est caritas, qua nos diligimus Deum. Unde dicunt, quod Spiritus sanctus est nostra caritas, non per appropriationem, sed per unionem. Quemadmodum enim solus Filius est homo vel est incarnatus; et tamen tota Trinitas est incarnationem operata, sed tamen solus Filius unitus: sic, quamvis tota Trinitas faciat unionem Spiritus sancti cum voluntate solus tamen Spiritus sanctus unitur voluntati, et ideo solus est caritas. Ratio autem movens ad ponendum hoc est auctoritas Apostoli primae ad Corinthios sexto: Qui adhaeret Deo, unus Spiritus est, et etiam similitudo. Dicunt enim, quod sicut Filius procedit per modum naturae et ita naturae unitur, sic Spiritus sanctus per modum voluntatis, et ideo voluntati unibilis et unitus. Et quia voluntas vertibilis est, non sic natura, ideo Spiritus sanctus unitur separabiliter, sed Filius inseparabiliter, et longe inferiori modo quam Filius; et quibus sic unitur, se ipso facit diligere“[1]).

[1]) I d. 17 p. I a. un. q. 1.

So merkwürdig es erscheint, so ist doch kaum ein Zweifel, daß die Vertreter dieser Meinung an eine Art von Unio hypostatica zwischen dem Hl. Geist und dem menschlichen Willen dachten, nicht nur an eine unio operativa. Dies wird vielleicht noch klarer aus *Thomas v. Aquin* und *Albert dem Großen*.

Der hl. *Thomas* gibt die Sentenz mit ganz ähnlichen Worten wie *B.* wieder und fügt dann bei: „Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit etc."[1]) *Thomas* versteht also die Gegner so, daß sie eine „unio suppositi" zwischen dem Willen des Gerechten und dem Hl. Geist annehmen. Ebenso *Albert;* er beschreibt den Irrtum auf die gleiche Weise und fährt dann fort: „Addere autem volunt errori suo rationem: quia Filius ut Filius procedit actu generationis ut a natura, et ideo naturam sibi univit: Spiritus autem ut Spiritus procedit ut amor, quia est perfectio voluntatis, et ideo univit sibi voluntatem, licet longe inferiori unione quam Filius sibi univit carnem: quia carnem sibi univit Filius in aeternum, Spiritus autem sanctus univit sibi voluntatem separabiliter: et ideo dicunt, quod ipse est charitas voluntatem perficiens. Sed hoc fatuum est: quia in tertio sententiarum probatur, quod Spiritus sanctus nullo modo unibilis est"[2]).

Als letzter sehr wichtiger Zeuge sei noch ein anonymer Sentenzenkommentar des 13. Jahrh. angeführt[3]):

„Ad questionem dicendum, quod dixerunt quidam cum Magistro: quod sicut Filius Dei univit sibi humanam naturam, ita Spiritus sanctus unit sibi voluntatem, cum advenit anime. Et sicut Filius univit sibi humanam naturam sine aliquo medio, ita Spiritus voluntatem se

---

[1]) 1 d. 17 q. 1 a. 1.

[2]) Comm. in 4 ll. Sent. *(Borgnet)* 1 d. 17 A. a. 1.

[3]) Paris Bibl. nat. lat. 16407 fol. 40 r. a. 35; Cod. membr. saec. 13. Incipit fol. 9: „Quid est sapiencia et quemadmodum etc. In hoc quod dicitur quid est sapiencia". Explicit fol. 235 v. a.: „que appetunt dormientibus nunquam fiunt in rebus extra". Der Codex ist unvollständig.

ipso sine medio aliquo habitu". Derselbe Anonymus kennt noch vier Lehren über das Wesen der heiligmachenden Gnade[1]): „Ad questionem dicunt quidam volentes sustinere Magistrum, quod Magister intendebat, quod caritas non ponit aliquem habitum in anima, sed quando anima apprehendit Spiritum sanctum sive Deum in racione finis, ipsa apprehensio finis est ibi pro habitu eliciente actum diligendi, sicut philosophus dicit, quod celum movetur ab amato et desiderato seu ab apprehensione motoris sui, cui contendit assimilari. Posuit enim philosophus celum animale, quod patet, quia dixit ipsum a se ipso moveri. Sed secundum hoc Magister hereticus [est] sicut Pelagius, qui dixit animam ex suis viribus posse mereri".

Diese Auslegung des Lombarden bringt auch *Petrus von Tarantasia*[2]):

„Omnes ergo in hoc conveniunt quod Spiritus sanctus adveniens in animam perficit essentiam animae rationalis in esse spirituali per habitus gratiae: . . . . Sed in modo perficiendi differunt. Nam opinio Magistri est, quod charitas est forma increata tantum, et perficit voluntatem seipsa immediate, tamen ut motor sicut angelus movet corpus assumptum, non ut forma inhaerens. Unde dicunt quod sicut Spiritus sanctus secundum processionem aeternam est amor Filii in Patrem et e converso, non tamen ut forma utrique inhaerens: sic secundum processionem temporalem est amor utriusque ad creaturam rationalem, et e converso. Modus autem quo movet voluntatem sine ulla forma inhaerente ipsi voluntati, talis est: quia non tantum movet per modum causae efficientis, sic enim movet omnia: sed etiam causae exemplaris, quia amor est: et finalis, quia summum bonum, unde movet ut finis. Ipsa vero apprehensio summi boni in ratione boni, per fidem, est ei pro forma movente, quae tamen non voluntatis, sed rationis est: sicut desideratum apprehensum movet desiderium mediante apprehensione ipsa, sicut posuerunt Philosophi quod intelligentia movet caelum mediante caeli anima, quae apprehendens intelligentiam desiderat assimilari ei in actualitate essendi et regendi inferiora, et ideo continue movet suum coelum".

Diese Lehre wird mit vollem Recht von dem eben erwähnten Anonymus als Pelagianismus bezeichnet. Eine andere Ansicht beschreibt er folgendermaßen 2) (l. c.):

„Alii sustinere volentes eum (Magistrum) dixerunt, quod Magister intendit, quod caritas qua diligimus Deum, causaliter est tota Trinitas sed caritas qua diligimus exemplariter, est Spiritus sanctus, qua formaliter, est quedam affeccio in anima. Sed dico quod Ma-

[1]) Fol. 39 v. b. 42. [2]) 1 d. 17 q. 1 a. 1.

gister videtur intendisse, quod Spiritus sanctus esset caritas, qua diligimus formaliter, non solum exemplariter". Diese Meinung unterscheidet sich von der vorhergehenden äußerlich dadurch, daß die Caritas als etwas in der Seele selbst betrachtet wird; wenn nun diese „affectio" der Seele rein natürlich ist, so ist diese Lehre so pelagianisch wie die frühere. 3) Wenige Zeilen später fährt derselbe Anonymus fort: „Alii dicunt sustinere volentes Magistrum, quod Spiritus sanctus inquantum est vel consideratur respectu Patris et Filii, dicitur amor Patris et Filii, inquantum autem perficit totam animam, dicitur gracia, sed in quantum perficit partem anime que est voluntas, dicitur amor". — Die Lehre ist sehr unklar; doch scheint sie gleichfalls eine habituelle Gnade zu leugnen. — 4) Von der letzten Zeile an legt endlich der unbekannte Auktor seine eigene Ansicht vor: „Ego credo quod Magister intellexit, quod caritas, qua diligimus causaliter est tota Trinitas, et quod in nobis est dileccio, que est quedam affeccio anime infusa sive immissa. Item quod Spiritus sanctus habet aliquam racionem informantis animam sive inherentis, nec tamen vere inherentis, quia non est forma inherens, sed habet vim inherentis, quia assistit anime, per cuius assistenciam anima sine aliquo alio habitu vigoratur ad eliciendum actum diligendi".

Diese Meinung enthält den Ansatz zur späteren Lehre von der assistentia externa des Hl. Geistes bei den übernatürlichen Akten des Sünders. Sie ist eine dunkle Ahnung der Möglichkeit eines übernatürlichen Aktes ohne eingegossenen Habitus. Es ist interessant, wie diese bereits von *Wilhelm v. Ware* viel bestimmter gefaßt wird[1]).

„Sed certe isti [die den Magister des Pelagianismus beschuldigen,] nonnisi inpingunt in opinionem. Quia aliter Magister ponit, aliter Pelagius. Pelagius enim ponit, quod homo ex puris naturalibus solum presupposita influencia generali posset mereri, sicut patet per Augustinum primo retract. c. 22. Magister autem non ponit, quod ex puris naturalibus posset mereri et elicere actum gratuitum, sed quod per assistenciam Spiritus sancti cum quadam influencia speciali possit homo elicere actum gratuitum et mereri ita quod fieret quasi unum compositum ex ipsa voluntate et Spiritu sancto ad eliciendum

[1]) Commentarius in 3 priores ll. Sent., Bibl. Vaticana lat. 1115, fol. 55 v. 2. Cod. membr. saec. 14, incompletus. Incipit fol. 1 r: „Quia testante beato Augustino". Explicit fol. 174 r: „quod est verum suppositum hominis existens extra animam". Ein, wie es scheint, vollständiger Kommentar zu allen 4 Büchern befindet sich Bibl. Vaticana Chigi VII. 114.

actum dileccionis. Et ideo aliter arguitur contra istam opinionem ostendendo primo, per auctoritates, quod est dare caritatem creatam, secundo ostendendo, quod hoc est possibile, tercio, quod ita sit".

Damit ist bereits klar die Lehre von der unmittelbaren Erhebung eines Aktes in den Gnadenstand (elevatio externa) ausgesprochen. Nur dient sie hier zur Erklärung des Wesens der heiligmachenden Gnade, während die spätere Theologie sie auf die übernatürliche Vorbereitung des Sünders für die Rechtfertigung anwendet.

Die pelagianischen Tendenzen in der mittelalterlichen Gnadenlehre treten noch schärfer hervor am Beginn des 14. Jahrh.

Als Beispiel seien einige Stellen aus dem schon genannten *Nicolaus Occam* angeführt: „Ad 1. quest. dicunt aliqui quod gracia non est in anima per creacionem, sed per inpressionem; cum anima applicat se regulis eternis fit quedam inpressio passiva in anima que dicitur gracia, sicut cera applicata sigillo suscipit inpressionem quandam passivam que dicitur figura"[1]). „Ad 1. questionem aliqui volunt dicere quod gracia nihil aliud est quam conformitas liberi arbitrii divine voluntati. Ista autem conformitas dicitur gracia respectu Dei acceptantis et approbantis, virtus respectu hominis opera meritoria exercentis"[2]). „Ad 2 fuit (?) opinio quorundam ut patet in litera, quod gracia non ponit aliquem habitum creatum in anima gratificati, sed est sola acceptacio divina sive voluntas Dei acceptans aliquem. Et quod virtus est bonus actus mentis interior ut bene velle diligere et huiusmodi et actus exterior est opus meritorium. Sed illud est improbatum in precedenti Dist."[3])

Nach *B.* hat der Magister die Lehre von der „hypostatischen Union" zwischen dem Willen und dem Hl. Geist nicht gehalten[4]). Vielmehr ist die Caritas eine „affectio animae"; und wenn der Lombarde sagt, die Liebe sei der Hl. Geist selbst, so sei dies von der Caritas „effective" oder „exemplariter" zu verstehen, d. h. von der Wirkursache und dem Urbild der Caritas. Dies ist im Wesentlichen die Erklärung des *Präpositinus*.

Man vgl. die folgende Stelle aus seiner Summa[5]): „Ad hoc quidam respondent, quod hoc dicitur per causam: Spiritus sanctus

[1]) Vatic. Ottob. 623 fol. 83 r. a. 5. [2]) ibid. v. a. 27.
[3]) Ibid. v. b. 17. [4]) 1 d. 17 p. 1 a. un. q. 1.
[5]) Vatic. lat. 1174 fol. 22 v. b. 34; Cod. membr. saec. 13., in-

est caritas, qua diligimus, dicuntur (!) distinguentes inter causam efficientem et formalem. Sicut enim paries pictus est ab artifice tamquam causa efficiente et colore tanquam formali causa ita iste diliguntur [Ottob. diligitur] a Spiritu sancto tanquam efficiente causa et diligit quadam dileccione que est a Spiritu sancto tanquam formali causa".

Ausführlicher bespricht *Präpositinus* diese Lehre und andere fol. 23 r. b. 17; doch ist der Text sowohl in diesem Codex wie in den drei anderen, die zum Vergleich herangezogen wurden, unsicher. Zur Zeit des hl. *B.* und später, wo diese Klärung in der Terminologie schon eingebürgert war, bewegte sich der Streit mehr um die „caritas formaliter sumpta", nämlich ob sie in ihrem Wesen übernatürlich sei und wie: als Habitus oder nur als Akt.

Wie schon S. 43 f gezeigt wurde, faßt *B.* selbst die Gnade und die Caritas als eingegossenen Habitus auf. Wie er aber die Lehre des Magisters hierüber versteht, läßt sich nicht genau bestimmen. Sicher ist, daß er dabei einen pelagianischen Einschlag wahrzunehmen glaubt. Dies sagt er mehr als einmal. Der Grund ist, kurz ausgedrückt, dieser: Der Mensch verdient die Glorie entweder durch Akte, die der übernatürlichen Ordnung angehören — dann setzen diese aber einen übernatürlichen Habitus voraus, oder er verdient die Glorie durch natürliche Akte, und das ist eben Pelagianismus. Das dritte mögliche Glied hat *B.* noch nicht gesehen, nämlich einen Akt, der unmittelbar in die übernatürliche Sphäre erhoben wird entweder durch den gleichzeitigen übernatürlichen Konkurs oder einen vorhergehenden oder eine vorübergehende Erhebung der Potenz. Oder wenn er es gesehen hat, dann hielt er einen solchen Akt, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus kommt, für einen inneren Widerspruch, wie etwa später *Wilhelm v. Ware*.

1 d. 17 p. 1 a. un. q. 1 wird die Frage besprochen, ob es außer der unerschaffenen Liebe auch eine übernatürliche geschaffene gebe, einen habitus caritatis. *B.* bejaht die Frage; unter seinen Argumenten

---

cipit fol. 9 r. a.: „Qui producit ventos de thesauris suis". Explicit fol. 64 v. a.: „impassibilitatem et perpetuam claritatem, que nobis prestare dignetur Iesus Christus qui venturus est iudicare vivos et mortuos et seculum per ignem. Amen. Explicit summa magistri Prepositi". Damit wurden verglichen: Vat. Ottob. lat. 601; Paris Bibl. nat. lat. 15738; ibid. 14526.

dafür ist auch dieses: „Item Deus alio modo cooperatur in operatione meritoria quam naturali, quia si non alio modo, tunc redit error Pelagii, quod ex naturalibus posset homo mereri; si ergo alio modo, cum per virtutem increatam omni naturae cooperetur, necesse est, quod in operatione creata meritoria cooperetur mediante alia virtute; sed haec non potest esse nisi creata: ergo etc." Nach der ersten Reihe der Responsa macht *B.* diesen Beweis sich zu eigen: „Quod autem obiicitur in contrarium, concedendum est".

Es ist kaum anzunehmen, daß ein *B.* den Mangel seiner Beweisführung nicht bemerkt hätte, wenn er einen entitativ übernatürlichen Akt für möglich gehalten hätte, der nicht aus einem Habitus entspringt.

In ähnlicher Form, fast noch schärfer verwendet *Petrus v. Tarantasia* das gleiche Argument.

„Omnis actus egreditur a forma aliqua ipsius agentis: ergo actus meritorius egreditur a forma merentis: aut ergo a sola forma naturae, et sic natura potest in actum meritorium de se, quod est haeresis Pelagiana: aut a forma supperaddita, sed non increata, quia Deus nulli coniungitur ut forma: ergo creata: cum ergo principium formale operis meritorium sit gratia, ipsa est forma creata"[1]).

Mit Unrecht glaubt *G. Palhoriès*, *B.* lehre ein doppeltes Innewohnen des Hl. Geistes in der Seele, eines durch die Gnade, das andere durch sich selbst „en personne"[2]), und das erste sei notwendig, „pour que le don que l'Esprit nous fait de lui-même soit parfait". Er kennt nur e i n Wohnen des Hl. Geistes in uns: das durch die Gnade[3]). So ist es zu verstehen, wenn er sagt[4]), es sei vollkommener, das donum increatum u n d das creatum zu besitzen als das increatum allein: ein größeres Gut ist für den Gerechten das Innewohnen des Hl. Geistes durch die geschaffene Gnade als irgend eine andere denkbare Vereinigung ohne Habitus, wie es manche Gegner lehren.

2 d. 26 a. un. q. 2 kommt der hl. Lehrer wieder auf die Kontroverse über das Wesen der Gnade zu sprechen und äußert auch hier wieder die Sorge, die Gegner der habituellen Gnade gelangten schließlich zum Pelagianismus.

---

[1]) 2 d. 26 q. un. a. 2 n. 2 contra.

[2]) St. Bonaventure, Paris 1913, 174.

[3]) 1 d. 15 p. 2 a. un. q. 1.

[4]) 1 d. 14 a. 2 q. 1; diesen Text hat *P.* wohl vor Augen.

„Sicut enim praetactum fuit in opponendo, gratiae est recreare, gratiae est reformare, vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptum facere, sursum levare. Hos igitur actus quidam comparaverunt ad gratiam sicut ad principium effectivum. Et quoniam Deus sufficit ad hos actus vel effectus perficiendos in rationali creatura; et solum Deum decent pro sua dignitate, et soli Deo sunt possibiles pro sua difficultate: ideo dixerunt, quod donum creatum ponere ad hos effectus perficiendos in homine est superfluum et indecens et impossibile. Alii vero comparaverunt effectus praedictos ad gratiam sicut ad formam etc."

Der Grund, warum *B.* der zweiten Auffassung beipflichtet, ist, weil sie nach seiner Ansicht dem Übernatürlichen an den verdienstlichen Handlungen des Gerechten mehr Rechnung trage, „quod plus tribuit gratiae", und: „quantumcumque aliquis det gratiae Dei a pietate non recedit, etiamsi multa tribuendo gratiae Dei aliquid subtrahat potestati naturae vel libero arbitrio. Cum vero aliquid gratiae subtrahitur, et naturae tribuitur quod est gratiae, ibi potest periculum intervenire". Eine echt bonaventurianische Stelle: schon der kalte Rationalismus, der ihm aus der fraglichen Lehre entgegenweht, nimmt den tieffrommen Theologen gegen sie ein, er will lieber, wenn man so sagen kann, durch ein Übermaß an Dankbarkeit gegen Gott fehlen, als durch zu wenig. Einen habitus creatus anzunehmen, hält er für frömmer, demütiger und sicherer, weil man sich dadurch mehr vom Pelagianismus entfernt halte. „Timere enim debet unusquisque, ne forte negando donum gratiae creatae efficiatur adversarius gratiae increatae". Hätte der Heilige in seiner Gnadenlehre einen übernatürlichen Akt ohne Habitus gekannt, dann wäre hier die Furcht vor dem Pelagianismus sicher geringer gewesen; jedenfalls hätte er sie nicht in den Vordergrund gestellt, um zu beweisen, daß die heiligmachende Gnade ein Habitus ist. Denn auch wenn man die habituelle Gnade leugnen würde, folgt noch nicht, daß die verdienstlichen Akte rein natürlich sein müssen.

Während die Disjunktion, die der hl. *B.* gegen die Lehre des Magisters aufstellt, wenigstens formell unvollständig ist, berücksichtigt *Thomas v. Aquin* das ausgelassene Glied, ja er beschäftigt

sich vor allem damit[1]). Er baut sein Argument gegen den Magister anders auf. Zunächst zeigt er, daß nur jene Akte naturentsprechend sind (naturales), die aus einem dem Handelnden innewohnenden Prinzip entspringen[2]). Darauf gründet er die Disjunktion: „Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae et hoc est haereticum". Ohne Habitus könne der Akt auch nicht verdienstlich sein noch mit Leichtigkeit gesetzt werden, er wäre nicht „delectabilis".

Um zu zeigen, welche Entwicklung diese Gedankengänge in der Theologie der nächsten Zeit nahmen, sei das gleiche Argument aus *Wilhelm v. Ware* hergesetzt[3]):

„Item quando plura concurrunt ad aliquam accionem, vel oportet quod concurrant ut unum agens vel ut duo. Cum igitur Spiritus sanctus et voluntas concurrunt ad eliciendum actum dileccionis, tunc queritur: aut concurrunt ut unum agens aut ut duo. Non potest dici, quod ut unum agens, quia secundum commentatorem, 2 de anima ca. 13 et 3 de anima ça. 36 omnis actus attributus alicui enti propter aliqua duo, necesse est, ut alterum eorum sit materia et alterum forma. Et accio attribuitur primitus enti propter formam. Hec ille. Sed Spiritus sanctus non potest se habere ut forma nec ut materia. Nec potest dici quod concurrant ut duo agencia, quia tunc oporteret quod unum haberet racionem principalis agentis et aliud racionem agentis instrumentalis. Non enim possunt duo concurrere principaliter agencia ad unam accionem, sed semper quod unum habeat racionem principalis agentis et aliud racionem instrumenti. Sed Spiritus sanctus non potest esse nec ut instrumentum in ista accione, quia agens primum non potest esse instrumentum agentis secundi. Nec ut agens principale ita quod voluntas sit instrumentum motum, quia tunc sequeretur quod actus voluntatis non esset voluntarius nec meritorius nec delectabilis. Non voluntarius quia tunc actus dileccionis esset a voluntate tanquam ab instrumento moto, quod autem est sic ab aliquo ut motum ab alio, cum principium suum sit extra, non est voluntarium.

---

[1]) Quaest. disp. de caritate a. 1; vgl. dazu die Kontroverse zwischen *F. Zigon*, Divus Thomas 2 (1923) 24—34 und *J. Stufler* in dieser Zeitschrift 48 (1924) 407—422.

[2]) Daraus läßt sich freilich nicht schließen, daß alle „motus ab extrinseco" einfachhin naturwidrig sind (violenti). Vgl. *H. Lange*, Theol. Revue 23 (1924) 345 ff.

[3]) Codex Vatic. lat. 1115 fol. 55 v. 25.

Non meritorius, quia de ratione actus meritorii est, quod sit in potestate merentis. Talis autem actus non esset in potestate merentis, quia agens non esset in eius potestate. Non delectabilis, quia actus non est delectabilis sine habitu, secundum philosophum 2 eth. Quare cum omnia ista sint inconveniencia, sequitur quod actus diligendi Deum meritorie elicitur per habitum inherentem ipsi anime".

Man wende nicht ein, daß alle diese Theologen einen Habitus nur verlangen für die im strengen Sinn übernatürlichen Akte, durch die der Mensch das ewige Leben verdient. Aus der Art, wie sie die Notwendigkeit des Habitus beweisen, ist ersichtlich, daß sie irgend einen übernatürlichen Akt ohne Habitus nicht kennen. In dem S. 67 besprochenen Text[1]) stellt *B.* die aus der habituellen Gnade und Liebe hervorgehenden Akte einfachhin den rein natürlichen Akten im Sinn des Pelagius gegenüber. Das ist nur möglich, wenn er eine unmittelbare Erhebung der Akte nicht kennt oder nicht zugibt. Nach dem hl. *B.* kann ein übernatürlicher Akt nur auf zweierlei Art zustandekommen:

„Uno modo a gratia ipsum motum secundum suam substantiam eliciente et imperante, ut cum gratia movet liberum arbitrium ad bonum opus; et tunc verum est, quod animae gratificatio et mundatio et habilitatio ad bonum talem actum praecedit. Alio modo actus formatur a gratia non imperante nec eliciente sed adveniente, ut quando liberum arbitrium est in actu consono gratiae; tunc etiam adveniens et inveniens liberum arbitrium in actu utrumque simul tempore format, scilicet potentiam et actum, prius tamen natura actum quam potentiam, sicut dispositionem intermediam. Et de tali non est verum, quod sequatur mundationem vel informationem, immo praecedit et ordinatur ad remissionem culpae; quod quidem non facit aliquis actus a gratia elicitus, prout dicitur gratum faciens. Nam etiam ille actus, quo anima se disponit, est a gratia, secundum quod gratia dicit aliquid gratis datum; quia secundum quod habitum est in secundo[2]) liberum arbitrium non se disponit ad gratiam gratum facientem sine aliquo gratis dato"[3]).

Auch hier spricht *B.* von der Erhebung des Aktes zur vollkommenen Übernatürlichkeit (de condigno). Eine andere „informatio actus" kennt er eben nicht. Der Akt, der nach der zweiten Art übernatürlich wird, ist vor-

[1]) 1 d. 17 p. 1 a. un. q. 1.
[2]) 2 d. 28 a. 2 q. 1. [3]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 3 ad 1. 2. 3.

her ein „motus, cum quo [voluntas] nata est agere", also ein seinem Wesen nach natürlicher Akt[1]).

Auch aus dem Beweis, den *B.* für die Notwendigkeit der gratia gratis data bringt, sieht man, daß er dabei nicht an einen entitativ übernatürlichen Akt dachte. Sie ist nach ihm notwendig, weil der Sünder aus eigener Kraft die heiligmachende Gnade nicht richtig erkennen, daher auch weder anstreben noch darum beten könne. Daraus folgt nun nicht die Notwendigkeit eines dem Wesen nach übernatürlichen Aktes. Den Beweis, der heute angewendet wird, daß die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade dieser selbst dem Wesen nach proportioniert sein müsse, lehnt er geradezu ab:

„Ratio autem huius [der Notwendigkeit der gratia gratis data] est haec: non quia gratia gratum faciens necessario praeexigat dispositionem gratiae gratis datae, sed quia ipsa est quid divinum et res existens supra liberum arbitrium et etiam supra naturale iudicatorium. Ideo liberum arbitrium nunquam assurgit nec ad cognoscendam gratiam nec ad petendam, nisi aliquo modo a sursum excitetur et per aliquod donum gratiae gratis datae, quod tenet quasi medium inter donum gratiae gratum facientis et naturalem libertatem voluntatis"[2]).

Ebenso heißt es[3]), die gratia gratis data sei notwendig, weil ohne sie der Sünder zu gewissen sittlichen Leistungen unfähig wäre: „Hinc est etiam quod ad hoc, ut se praeparet [homo] ad donum supernae gratiae, cum sit recurvus, indiget dono alterius gratiae gratis datae, maxime post naturam lapsam, per quam habilis efficiatur ad bona moralia, quae sunt bona ex circumstantia, quae nullo modo possunt dici bona, nisi procedant ex intentione recta, videlicet quod non propter nos, sed propter summum bonum fiant, ad quod non assurgit spiritus noster recurvus, nisi praeveniatur a Deo per aliquam gratiam gratis datam".

Auch aus dieser psychologischen Notwendigkeit folgt nicht, daß der Akt dem Wesen nach übernatürlich sein muß. Als gratia gratis data, die „zwischen der heiligmachenden Gnade und der natürlichen Freiheit des Willens" steht, kann man auch die eingegossenen Tugenden des Sünders bezeichnen oder einen Akt, der nur quoad modum übernatürlich ist.

[1]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 2 ad 3. [2]) 2 d. 28 a. 2 q. 1.
[3]) Breviloquium 5,2.

Wenn vorhin gesagt wurde, der hl. *B.* lehne das Argument von der Proportionalität zwischen der vorbereitenden aktuellen Gnade und der heiligmachenden ausdrücklich ab, so könnte dagegen Brev. 5, 3 incis. 5 geltend gemacht werden, wo es heißt, die habituelle Gnade verlange deshalb zur Vorbereitung eine gratia gratis data, „quia praedispositio ad formam completivam debet esse ei conformis". Doch ist diese kurze Stelle mehrerer Auslegungen fähig. Wenn man nicht annehmen will, daß die flüchtig hingeworfenen Worte einen zum vorausgehenden c. 2 gänzlich neuen und der zuletzt angeführten Stelle des Sentenzenkommentars widersprechenden Sinn haben, wird man die Konformität von jener Beziehung verstehen, die zwischen dem Erkenntnis- oder Willensakt und ihrem Objekt besteht; dann drückt sie dasselbe aus: daß nämlich die heiligmachende Gnade vom Sünder zuerst richtig erkannt und angestrebt werden müsse, was eben ohne gratia gratis data nicht möglich ist.

Auffallend ist, daß *B.* die Beweise für die Notwendigkeit der vorbereitenden übernatürlichen Hilfe Gottes nicht auch auf die Engel und die ersten Menschen anwendet. Auch für diese müßte ja die Gnade „supra naturale iudicatorium" sein, und doch genügt bei ihnen, wie S. 38 u. 48 gezeigt wurde, die sündenlose, unverdorbene Natur. Ein Unterschied ist ja freilich, was unten ausgeführt wird: die schuldlose Natur kann aus sich allein die reine Absicht haben und Gott über alles lieben, während der Sünder dies nur mit Hilfe der gratia gratis data kann. Derartige vereinzelte Unstimmigkeiten, noch dazu auf einem für die damalige Theologie — übrigens auch für die heutige — so schwierigen Gebiet dürfen nicht überraschen. *B.* wurde nach nur sechs- bis siebenjähriger Lehrtätigkeit zum Generalminister gewählt[1]); von da an fand er wohl kaum die entsprechende Zeit zum Ausfeilen seiner Werke, ein Umstand, der bei seiner Beurteilung oft außeracht gelassen wird, wie Kard. *Ehrle* betont[2]).

[1]) *F. Pelster* in dieser Zeitschrift 48 (1924) 517.

[2]) Franziskanische Studien 8 (1921) 109—124.

(Schluß folgt).

Die wesentlichen Messopferworte

Von J. B. Umberg S. J.—Innsbruck

Unsere heilige Meßfeier besteht zum überwiegenden Teil im Wort. Bei der Frage nach den wesentlichen Worten handelt es sich für den Dogmatiker nicht um die Meßfeier, soweit diese kirchlicher Einrichtung ist. Darüber geben die Moralisten Aufschluß, indem sie bezeichnen, welche Worte vom Priester gesprochen werden müssen, um keine schwere Schuld auf das Gewissen zu laden, und an welchen Worten der Christ an Sonn- und Festtagen teilnehmen muß, um der Meßpflicht im wesentlichen zu genügen. Der Dogmatiker fragt vor allem nach jenen Gebeten und Worten, die iure divino zum gültigen Vollzug einerseits des Sakraments, andrerseits des Opfers erheischt werden.

Wenn im folgenden vom dogmatischen Standpunkte aus die Frage nach den wesentlichen Meßopferworten behandelt wird, so geschieht es nicht, um das wiederzugeben, was als Gemeingut der Dogmatik in den gewöhnlichen Lehrbüchern steht. Es sollen vielmehr jene Ansichten zur Sprache kommen, die in *neuerer Zeit im Hinblick auf den Opfercharakter* der hl. Messe aufgestellt oder doch mit neuen Gründen vertreten wurden, sei es, daß man die Worte: „Hoc est corpus meum“, „Hic est sanguis meus“ für die gültige Konsekration zwar als wesentlich notwendig und hinreichend, für das Opfer jedoch als ungenügend erachtet, sei es, daß man wegen des Opfercharakters der hl. Messe dieselben Worte auch zur

gültigen Konsekration für unzureichend hält. In beiden Fällen handelt es sich um eine Bekämpfung der „sententia longe communissima“[1]), die für die Praxis als „certa“[2]) gilt. Ob diese nun als erschüttert angesehen werden muß, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

Außerhalb des Untersuchungsbereiches liegen die Fragen, 1. ob die Worte „Hoc est corpus meum“, „Hic est sanguis meus“ wesentlich sind, oder ob durch die Epiklese oder die bloße Immixtio[3]) konsekriert werden könne; 2. ob Christus beim letzten Abendmahl durch einfache Segnung, ohne jene Worte konsekriert habe[4]).

Es sei mit den weitestgehenden Forderungen der Anfang gemacht. Hiebei ist zu beachten, daß die später angeführten Beweise für die Hinlänglichkeit des kürzeren Wortlautes ebensoviele Argumente gegen die vorher behandelten Ansichten sind.

I. *Boudinhon* erklärt **die** (moralisch) **ganze Meßfeier** im kirchlichen Sinne zum gültigen Opfer für notwendig[5]). Er stellt zwar diese Forderung nicht ausdrücklich im Hinblick auf den Opfercharakter der heiligen Messe auf; da indes der kirchlich angeordnete ordo missae vor allem den Opfercharakter der Messe zum Ausdruck bringt, so dürfte die Ansicht *Boudinhons* hier mit Recht behandelt werden. Diese einzelstehende oder besser gesagt veraltete, aber wieder vorgebrachte Anschauung hat nur so viel Wert als ihre Beweise. *B.* bringt nur den einen Beweis: Zur Gültigkeit der Konsekration (und des Opfers) ist unerläßlich die intentio faciendi quod facit Ecclesia; wer aber außerhalb der Messe konsekrieren (und opfern) will, hat nicht diese intentio, denn die Kirche will nicht die Konsekration außerhalb der Messe, sondern nur in derselben. Allein da wird dem 11. Kanon der 7. Sitzung des

---

[1]) *Chr. Pesch*, Prael. dogm. VI[4] n. 722.

[2]) *A. Lehmkuhl*, Theol. mor. II[12] n. 172; *H. Noldin*, De Sacramentis[14] n. 120.

[3]) Cf. *M. Andrieu*, Immixtio et consecratio, Paris 1924.

[4]) Vgl. *U. Holzmeister*, diese Zeitschrift 45 (1921) 116 f; Korr.-Blatt für d. kath. Klerus 40 (1921) 214 f.

[5]) Revue du Clergé français 74 (1913 I) 489 ff.

Trienter Konzils[1]) eine Ausdehnung gegeben, die er im Sinne der vortridentinischen und tridentinischen Theologen und des Konzils selber sicher nicht hat. Er lautet: „Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, a. s.“ Der Ausdruck „sacramenta conficiunt et conferunt“ ist im engeren Sinne zu nehmen: dum sacramentorum materias et formas conficiunt; zu Materie und Form der Eucharistie gehört aber die ganze Meßfeier keineswegs.

Mit scheinbar größerem Rechte könnte man sich auf das neue kirchliche Gesetzbuch can. 817 berufen: „Nefas est, urgente etiam extrema necessitate alteram materiam sine altera aut etiam utramque extra Missae celebrationem consecrare“. Der Einwand lautete dann folgendermaßen: wie es gegen das ius divinum ist und das Zustandekommen des Opfers verhindert, wenn man nur eine Spezies konsekriert, so auch, wenn man beide Spezies außerhalb der Meßfeier konsekriert; handelte es sich hiebei nur um ein ius ecclesiasticum, so wäre urgente extrema necessitate ein Abgehen von der Norm kein „nefas“. Zum Vergleiche könnte man auch die Entscheidung Clemens' VIII über die confessio und absolutio in distans anführen[2]): da eine derartige confessio und absolutio als für jeden Fall unzulässig erklärt wurde, schloß man insgemein auf ein ius divinum und die Ungültigkeit der Akte.

Die Lösung dieser Schwierigkeit dürfte darin liegen, daß die Konsekration außerhalb der Messe nach dem maßgebenden Urteil der Kirche in jedem Falle ein Verstoß gegen die lege divino-naturali erforderte Ehrfurcht ist. Das Naturgesetz der notwendigen reverentia und decentia läßt in keinem Falle eine Ausnahme zu. Was aber bei den wandelbaren Anschauungen über die Zeichen der Ehrfurcht in unseren Zeiten und Umständen für unsere heiligste Handlung, das Opfer, einfachhin unerläßlich ist, kann die Kirche nicht dem Gutdünken des Einzelnen überlassen, sondern muß es selbst bestimmen. Und diese Bestimmung

---

[1]) *Denzinger* n. 854. [2]) *Denz.* n. 1088 f.

hat sie im vorliegenden can. 817 getroffen. Über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Konsekration außerhalb der Messe ist damit nichts gesagt.

II. Außer dem Einsetzungsbericht („Qui pridie quam pateretur . . .") sei zum Zustandekommen des Meßopfers **ein Gebet** (Oratio, Praefatio) erforderlich, in welchem die Beziehung der Opferhandlung auf Gott zum wahrnehmbaren Ausdruck gelange, ist die These, die neuestens *Alfons Freericks* in seinem inhaltreichen Büchlein Das eucharistische Opfer[1]) aufgestellt hat.

Wie im Schlußwort (S. 84 f) betont wird, war es dem Verf. bei Abfassung seiner Schrift vor allem darum zu tun, mit großem Nachdruck immer wieder die Bedeutung des Opfergebetes hervorzuheben. „Das ist sogar der Haupt- und Kerngedanke, der diese Schrift durchzieht. Denn es scheint mir, daß gerade diese Frage noch recht sehr der weiteren Erörterung und Klärung bedarf. Es ist die Frage, in welchem Umfange zum Zustandekommen eines Opfers im allgemeinen und des eucharistischen Opfers im besonderen das mündliche Gebet notwendig sei. Möchten die Theologen von Fach sich dieser Frage annehmen und sie in weiterer Aussprache zu klären suchen". Es dürfte sich lohnen, dem (auch brieflich) ausgesprochenen Wunsche des Verf.s entsprechend die Bedeutung des Opfergebetes des näheren zu prüfen.

Daß das „Gebet" (in irgend einem Sinne) zum eucharistischen Opfer gehört, wird jeder Theologe zugeben. Das erhellt schon aus der Redeweise der christlichen Apologeten, die das Wesen des christlichen Opfers, oder besser gesagt „Opferns", ins „Gebet" verlegten; so setzten sie es in grellen Gegensatz zu den heidnischen Opfern, bei denen das sichtbare Opfern im Zerstören der unblutigen Opfergabe und im Vergießen des dampfenden Blutes der Tiere bestand. In der Tat ist ja das wesentliche sichtbare Tun beim eucharistischen Opfer nichts anderes als mündliches Reden; denn Brot und Wein sind kein „Tun", und die Transsubstantiation ist in sich unsicht-

[1]) 86 S. 12°, Hildesheim 1924, Fr. Borgmeyer.

bar. Da beim eucharistischen Opfer das mündliche Reden, auch wenn es wesentlich nur im Aussprechen der Konsekrationsworte bestehen sollte (was der Verf. in Abrede stellt), ein Reden im Namen Christi zur Huldigung an die Gottheit ist, so kann es füglich ein „Gebet" genannt werden.

Aber der Verf. denkt an andere Gebete. Seine Ansicht läßt sich in vier Sätze zusammenfassen:

Erster Satz: Zu jedem Opfer gehört wesentlich ein Gebet, so daß ein sacrificium mutum ein sacrificium mutilatum, „ein Opfer ohne Kopf" (S. 18) wäre. Das soll aus der Natur des Opfers, besonders aus seinem Schenkungscharakter bewiesen werden. Die actio sacrificalis schließe drei Momente in sich: 1. „ein offerre, d. i. ein Herbeibringen, wörtlich ein Entgegentragen der Gabe, wie zB. das Hinstellen des Opferlammes vor das Zelt des Zeugnisses im Alten Bunde, wo alsdann die Priester ihre Hände über das Haupt des Tieres ausstrecken mußten (Ex 29,10); 2. ein sacrificare, d. i. eine Handlung, durch welche die oblatio als eine unwiderrufliche Hingabe, als eine endgültige Darbringung kenntlich gemacht wird, zB. Schlachten und Verbrennen des Opferlammes . . . und 3. eine das offerre begleitende oder ihm voraufgehende Willenskundgebung, Oratio, Praefatio, durch welche die ganze Handlung ihre für alle Teilnehmer ersichtliche Beziehung auf Gott erhält" (S. 14).

Lassen wir die ungewohnte Auffassung vom „offerre" beiseite, um nur das dritte und im Sinne des Verf.s wichtigste Moment, die Oratio, Praefatio, zu beachten. Ist der Natur der Sache nach wirklich außer dem an sich stummen offerre und sacrificare (= zerstören) noch eine sinnlich wahrnehmbare und zwar in die Form der mündlichen Rede gefaßtes Moment erfordert, um der ganzen Handlung ihre für alle Teilnehmer ersichtliche Beziehung zu Gott zu verleihen? Es ist zwar eine weitverbreitete theologische Meinung, das an sich indifferente Zerstören der Opfergabe bedürfe, um eine Opferzerstörung zu sein, irgend eines äußeren Zeichens, das sich dann zur Zerstörung wie die forma physica zur materia proxima verhalte und „oblatio"

zu nennen sei. Allein, daß dieses äußere Zeichen gerade ein gesprochenes Wort oder Gebet sein müsse, wird wohl von keinem Theologen behauptet.

Fr.s Opferbegriff müßte also, weil neu, erst noch bewiesen werden.

Aber auch die Auffassung des Opfers als einer donatio, auf die sich *Fr.* beruft, führt uns nicht zum Satze, daß eine der sacrificatio vorausgehende (oder nachfolgende oder begleitende) Willenskundgebung (Oratio, Praefatio) zum Wesen des Opfers gehört.

Zunächst ist die Auffassung des Opfers als einer donatio schon an sich recht mißlich. Es ist bezeichnend, daß der hl. *Thomas* bei der Opferlehre (2,2 q. 85) die Ausdrücke „donatio", „donare" vermeidet und als gleichbedeutend mit „offerre" vor allem das schwer zu übersetzende Wort „exhibere" verwendet.

Aber auch unter der Voraussetzung, daß die Opfer nach Analogie einer Schenkung unter Menschen dargebracht werden (S. 14 f), ergibt sich keineswegs die Notwendigkeit einer mündlichen Willenskundgebung. Die „Schenkung an Gott" kann ja zweifelsohne dadurch vollzogen werden, daß der Opfergegenstand einer die „Schenkung" versinnbildenden Veränderung unterworfen oder im Sinne der vom Verf. mit Recht abgelehnten Zubereitungs- oder Verklärungshypothese durch eine erste Handlung veredelt und dann durch eine zweite symbolisierende Handlung (oblatio im Sinne der Theologen) Gott dargeboten wird. Diese Handlungen vermögen aber dank ihrer Symbolkraft, ohne ein weiteres Gebet, dem ganzen Vorgang die „für alle Teilnehmer ersichtliche Beziehung auf Gott" zu geben.

Fr. betont ferner den Gemeinschaftscharakter und die Gemeinverständlichkeit des Opfers zu stark, wenn er (S. 31) sagt: „Ein Opfer ist schon seiner Natur nach hauptsächlich ein Akt g e m e i n s c h a f t l i c h e r (sozialer) Gottesverehrung und muß daher in den Hauptteilen seines Vollzuges eine g e m e i n v e r s t ä n d l i c h e Sprache reden". Es gab doch auch rechtmäßige Privatopfer, wie zB., um von heidnischen zu schweigen, das Opfer Abels: als Opfer hatte es das Wesen des Opfers, ohne ein Gemeinschaftsopfer zu sein. Was also diesem eignet, gehört nicht zur eigentlichen Natur des Opfers. Gegenwärtig

freilich gibt es keine rechtmäßigen Privatopfer mehr. Insofern kann man sagen, das Opfer sei „hauptsächlich" ein sozialer Akt; nur folgt das nicht aus der „Natur" des Opfers. Dem Privatopfer ist die Gemeinverständlichkeit nicht wesentlich; aber dem Gemeinschaftsopfer? Und zwar so, daß der Sinn seiner Hauptteile jedem Vernünftigen unmittelbar und ohne jede Belehrung verständlich ist? Doch wohl nicht. Das Opfer ist ja ein signum ad placitum, und dieser Art signa ist es eigen, daß ihr Sinn nur durch Belehrung erkannt wird.

Auch das (S. 16 f) vom Verf. angeführte Beispiel ist nicht beweiskräftig: Bei einem heidnischen Volksstamm soll ein gefangener feindlicher Krieger geopfert werden. Er steht bereits gefesselt inmitten der Opferversammlung an der Opferstätte. Der Stammespriester hat das Opfergebet begonnen. Da wird durch die Meldung eines feindlichen Überfalles die Feier gestört. Der Priester hält leise Beratung mit den Nächststehenden, dann teilt er den Versammelten mit, daß das Opfer abgebrochen werden müsse und sticht den Gefangenen kurzerhand nieder. In diesem Falle ist der feindliche Krieger nicht geopfert, sondern nur getötet worden. „Es fehlt ein Wesensmoment des Opfers . . . die Hinbeziehung der Handlung auf die Gottheit ist vor der letzten entscheidenden Handlung widerrufen worden" (S. 17) — offenbar durch Widerrufung der Opferabsicht —. Es war zu beweisen, daß die Opferabsicht durch Gebetsworte kundgetan werden mußte und daß ohne solche Gebetsworte (Orátio, Praefatio) das Opfer seiner Natur nach nicht zustande gekommen wäre. Bewiesen ist nur die Notwendigkeit der Opferabsicht und — in unserem Beispiel — die Notwendigkeit, den Widerruf der Opferabsicht zu offenbaren, wenn man die Opfergemeinde nicht in Irrtum führen wollte.

Zweiter Satz: Das dem Kreuzopfer eigene wesentliche Gebet bestand im hohenpriesterlichen Gebet (Joh 17). Da nach dem bisher Gesagten die allgemeine theologische Anschauung von der Unwesentlichkeit eines besonderen Opfergebetes nicht erschüttert ist, kann es sich hier nur noch darum handeln, ob etwa das in mehr als einer Beziehung eigenartige Kreuzesopfer zu seinem Wesen oder wenigstens zu seiner Legitimität ein solches Gebet, d. h. Jo 17, erheischte. Ein durchschlagender Gegenbeweis dürfte sich schon aus der Tatsache herleiten, daß weder die drei Synoptiker noch irgend ein anderer inspirierter Schriftsteller das hohepriesterliche Gebet erwähnen, obgleich sie, wie doch allgemein zugestanden oder vorausgesetzt wird, alles berichten, was wenigstens äußerlich,

zum Wesen des Kreuzopfers gehörte. Allerdings hätten wir ohne das hohepriesterliche Gebet keinen so tiefen Einblick in die erhabenen Opfergesinnungen Christi bekommen. Die Opferabsicht unseres Heilandes wäre uns aber schon durch Mt 20,28 („Filius hominis venit ... dare animam suam redemptionem pro multis") und Jo 1,29 („Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi") kund geworden. Ja, wäre der blutige Tod Christi kein Opfer gewesen, wenn er uns seine Opferabsicht erst nach der Auferstehung (zB. durch den Hebräerbrief) oder überhaupt nicht offenbart hätte? Im letzteren Falle fehlte uns nur die Kenntnis einer Tatsache, ohne daß diese selber damit in Frage gestellt würde. Es läßt sich eben nicht beweisen, daß eine Handlung, die äußerlich nicht als ein Opfer erkennbar ist, überhaupt kein Opfer sei. Das Leiden und Verbluten Christi am Kreuze war ein eigentliches und wahres und für die Allgemeinheit vollbrachtes Opfer schon dadurch, daß er als der von Gott verordnete Hohepriester und Bürge der ganzen Menschheit sich selbst als gottverordnetes Opfergut töten ließ. Wenn, wie eine theologische Lehrmeinung will, außerdem noch ein wahrnehmbares Moment der Darbietung an Gott (als oblatio) verlangt wird, so lag ein solches im geduldigen Ertragen der freiwillig übernommenen Leiden oder in einigen Worten des sterbenden Opferpriesters und Opferlammes (etwa: „Consummatum est"). Das hohepriesterliche Gebet braucht dafür nicht angerufen zu werden.

Dritter Satz: Zum Abendmahlsopfer gehört wesentlich das durch εὐχαριστήσας und εὐλογήσας bezeichnete Gebet Christi.

Fr. geht zum Beweise für diese These von der Ansicht aus, nicht nur der Gemeinschaftscharakter, sondern auch die Gemeinverständlichkeit sei dem Abendmahlsopfer wesentlich. Aber auch unter dieser Voraussetzung folgt doch nicht, daß das „Eucharistie-" oder „Eulogiegebet" Christi einen Wesensteil des Abendmahlsopfers ausmachte. „Die Apostel, vor deren Augen Christus das Abendmahlsopfer feierte, waren gewißlich mit dem Opferritus und mit der Zeremoniensprache des Alten Bundes wohl ver-

traut, sie waren an jenem Abend auch durch die vorausgegangene Paschafeier auf die eucharistische Opferfeier vorbereitet"; — und eben deshalb konnten sie den Opfercharakter der Eucharistie auch ohne vorausgehende Erklärung aus der Doppelkonsekration erkennen. Über den Inhalt des εὐχαριστεῖν oder εὐλογεῖν berichten uns die heiligen Berichte nichts Näheres. Vielleicht enthielt das Gebet, wie der Verf. (S. 32 f) sagt, Andeutungen an das bevorstehende Kreuzesopfer, an Melchisedech, an Malachias usw. Aber wie dem auch sei, jedenfalls hielten die heiligen Berichterstatter den Inhalt desselben für so unwesentlich, daß sie von einer näheren Angabe glaubten absehen zu können, ja daß sie das ganze Gebet mit denselben Worten bezeichnen wie die opferfreien Gebete bei der ersten Brotvermehrung (εὐλόγησεν Mk 6,41), bei der zweiten (εὐλόγησεν Mk 8,6; εὐχαριστήσας Mt 15,36 und Jo 6,11), in Emmaus (εὐλόγησεν Lk 24,30).

Gewichtiger könnte der Einwand erscheinen, die Apostel hätten den Befehl Christi: „Tut dies zu meinem Andenken" auch auf das „Eucharistie-" oder „Eulogiegebet" bezogen, und darum sei ein derartiges Gebet wenigstens iure divino positivo zum Opfer notwendig (S. 33 f). Allein auch davon abgesehen, daß nicht alles, was iure divino positivo beim Opfer zu geschehen hat, notwendigerweise zum eigentlichen Wesen desselben gehört, — es kann damit eine bloße Bedingung zur äußeren Legitimität gemeint sein oder eine pars integralis, wie die Kommunion des zelebrierenden Priesters — so ist keineswegs erwiesen, daß die Apostel das Eucharistiegebet als iure divino erforderlich und nicht bloß als fromme Nachahmung ihres Meisters in Übung brachten. Mit dem gleichen Rechte könnte ja auch das Brechen der konsekrierten Brotsgestalten auf den formellen Befehl Christi: „Tut dies zu meinem Andenken" zurückgeführt werden, denn Jesus hatte ja auch vorher die κλάσις vorgenommen, und zur apostolischen Zeit nannte man die Eucharistiefeier die κλάσις τοῦ ἄρτου, während die Bezeichnung „Eucharistie" erst in nachapostolischer Zeit aufgekommen zu sein scheint.

Vierter Satz: Nicht bloß ex convenientia quadam zum leichteren Verständnis sondern zum Zustandekommen des hl. Meßopfers ist ein der Wandlung vorausgehendes Gebet (Praefatio oder Kanon) erfordert. Da sich dieser Satz auf die drei ersten Sätze stützt, so dürfte sich ein näheres Eingehen darauf erübrigen; aber auch aus der Präfation und dem Kanon selber lassen sich Beweise für diesen Satz nicht erbringen. So ist zB. die Richtigkeit der Worte: „Die Präfation ist die Zeremonie und Kundgebung, durch welche der Hohepriester Jesus Christus feierlich ins Heiligtum eingeführt wird, um dort am Altare seine hohepriesterliche Tätigkeit zu beginnen" (S. 63) mehr als zweifelhaft. In Präfation und Kanon erscheint nicht Christus, sondern die Kirche als handelnd und „per Christum Dominum nostrum" betend, nicht anders als wie in der Vormesse und in den Tagesorationen und Kommemorationen.

Aus der Prüfung der vier Sätze und ihrer Beweise ergibt sich die unerschütterte Sicherheit der allgemeinen theologischen Ansicht, wonach kraft göttlicher Anordnung das, was zur gültigen Konsekration beider Gestalten genügt, auch hinreichend ist zum wesentlichen Vollzug des eucharistischen Opfers, und *Fr.s* Satz (S. 19): „Was vom sacramentum gilt, gilt nicht in gleicher Weise vom sacrificium" läßt sich nicht halten.

Wenn also in den Tabernakel, in dem eine konsekrierte Hostie aufbewahrt wird, ein noch nicht purifizierter Kelch mit mehreren Tröpfchen des heiligen Blutes gestellt wird, so hat man da wohl die beiden sakramentalen Gestalten in esse, aber nicht in fieri (oder dies höchstens in bezug auf das örtliche Zusammensein), keine Doppelkonsekration und darum kein Opfer, weil die eigentliche Opferhandlung fehlt, d. i. die im Namen des Hohepriesters Jesu vollzogene Doppelkonsekration. Hingegen wäre es jedesmal ein wesentlich richtiges Opfer, so oft ein Priester sich unterfinge, ohne weiteres und privatim Brot und Wein zu konsekrieren. Es wäre das jedesmal ein priesterliches Tun mit den von Christus genau bestimmten Wesensmerkmalen des eucharistischen Opfers, nämlich die (wenigstens indirekt und einschlußweise im Namen Jesu vollzogene) sakramentale Scheidung von seinem Leib und Blut. Eine sonstwie äußerlich kundgegebene Opferabsicht ist nicht erfordert, zum Opfer ebensowenig wie zum Sakrament. Die Beweise für diesen Satz häufen sich noch im folgenden.

Der von einem anderen Standpunkte aus aufgestellte Satz *M. de la Tailles*: „Praeter verba autem formalia [Einsetzungsworte] et narrativa [Einsetzungsbericht], non constat, utrum necne alia sint necessario usurpanda interpellativa [ein Gebet an den himmlischen Vater]“ findet in den nachstehenden Ausführungen seine Beurteilung.

III. Die Ansicht des *Skotus* von der unumgänglichen Notwendigkeit der **erzählenden Teile des Einsetzungsberichtes** wird von *M. de la Taille*[1]) wieder aufgenommen und zu begründen versucht: „Scotus recte sensit, praeter verba formalia, alia requiri narrativa, sine quibus nec illa sinceram formae rationem apud nos haberent“[2]). Bei der Besprechung von *de la T.s* großangelegtem Werke in dieser Zeitschrift 47 (1923) 283—288 wurde gleich der Meßopfertheorie auch der angeführte Satz bereits abgelehnt. Es wurde dabei (S. 287 f) auf eine Autorität hingewiesen, die in diesem Punkte entscheidend ist und alle noch so sinnigen theologischen Erwägungen einfachhin umstößt. Es ist das Missale Romanum, das, offiziell und ex professo „De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus“ handelnd, in n. 1 als theoretische und praktische Grundregel aufstellt: „Potest autem defectus contingere ex parte materiae consecrandae, ex parte formae adhibendae et ex parte ministri conficientis. Quidquid enim horum deficit, scilicet materia debita, forma cum intentione et Ordo sacerdotalis in conficiente, non conficitur Sacramentum. Et his exsistentibus, quibuscumque aliis deficientibus, veritas adest Sacramenti. Alii vero sunt defectus, qui in Missae celebratione occurrentes, etsi veritatem Sacramenti non impediunt, possunt tamen aut cum peccato aut cum scandalo contingere“. Da nach *de la T.* die veritas Sacramenti und die veritas sacrificii immer und notwendig miteinander gegeben sind (im Gegensatz zu *Freericks*), so brauchen wir, um die wesentlichen Opferworte nach außen abzu-

[1]) Mysterium fidei 1921, Elucidatio XXXV.

[2]) Dieselbe Anschauung wird von *de la T.* auch in seinem kleineren Werke Esquisse du Mystère de la Foi, 2. Aufl. 1924, S. 28 ff. vertreten.

grenzen, nur noch zu wissen, welche Worte nach dem Missale Romanum zur „forma" gehören. Nun sagt das Missale, De defectibus V 1: „Verba autem consecrationis, quae sunt forma huius Sacramenti, sunt haec: Hoc est corpus meum. Et: Hic est enim Calix Sanguinis mei ... effundetur in remissionem peccatorum". Die erzählenden Teile des Einsetzungsberichtes werden also nicht zur „forma" gerechnet, sie gehören zu jenen „alia", von denen das Missale sagt: „Quibuscunque aliis deficientibus, veritas adest Sacramenti" — et, fügen wir hinzu, sacrificii. Um gegen die Autorität des Missale in diesem so wichtigen Punkte aufzukommen, bedürfte man einer amtlichen Lehre der Kirche.

Aus den eben genannten grundlegenden Normen des Missale ergibt sich ganz klar, wie die anderen Regeln des Missale[1]) zu verstehen sind. Im Falle nämlich einer nachzuholenden Konsekration soll der Priester beginnen bei „Qui pridie" oder bei „Simili modo", nicht weil das zur Gültigkeit erforderlich ist, sondern nur zur Erlaubtheit (ob decentiam). — Die inneren Gründe, die für die wesentliche Notwendigkeit der verba narrativa angeführt werden, besagen, das „meum" (bezw. „mei") der Worte Christi hätte sonst keinen oder einen falschen Sinn („meum" beziehe sich dann auf die Person des zelebrierenden Priesters, nicht Christi); da aber nach dem bekannten Axiom die Sakramente nur das bewirken, was sie bezeichnen, so würden die Worte des Heilands ohne vorhergehende Erklärung, daß es seine Worte sind, nicht des Herrn Leib vergegenwärtigen. — Die Lösung dieser Schwierigkeit besteht in dem Syllogismus: Das Personalpronomen „meum" bezieht sich auf jene Person, auf welche es nach dem Willen Christi objektiv zu beziehen ist, wenn die sakramentalen Worte vom Priester mit der Intention, im Namen Christi zu handeln, ausgesprochen werden; nun aber wollte Christus, daß das „meum" unter den genannten Umständen objektiv sich auf ihn selber beziehe. Also beruht die ganze Schwierigkeit auf einer einseitigen Auslegung des Axioms:

---

[1]) De def. III 5—7; IV 3—4; X 3. 13.

Sacramenta id efficiunt, quod significant; worüber Näheres im folgenden Abschnitt.

IV. Mit dem hl. *Thomas* stellt auch *M. de la Taille* (a. a. O.) die These auf: Zur Gültigkeit der Konsekration und des Meßopfers gehört einiges aus dem **weiteren Wortlaut bei der Kelchkonsekration**, wodurch diese als eigentliche Opferhandlung bezeichnet wird: „novi testamenti" oder „pro vobis (multis)" oder „in remissionem peccatorum".

Um auch hier wieder die Entscheidung der kirchlichen Lehrautorität zu überlassen, so ist unumwunden einzugestehen, daß das Missale Romanum die gleiche These vorzutragen scheint. Nachdem es nämlich (De def. V 1) den ganzen römischen Text der Weinkonsekration „Hic est enim calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum" wörtlich angeführt, fährt es sofort weiter: „Si quis autem aliquid diminueret, vel immutaret de forma consecrationis Corporis et Sanguinis, et in ipsa verborum immutatione verba idem non significarent, non conficeret Sacramentum. Si vero aliquid adderet, quod significationem non mutaret, conficeret quidem, sed gravissime peccaret". Klarer scheint man nicht reden zu können. Indessen spricht dieser Text auch gegen *de la T.;* er will ja nicht so weit gehen, wie das Missale (wenigstens dem Wortlaut nach) geht, daß nämlich Konsekration und Opfer nicht zustande kämen, „si quis ... aliquid diminueret". *De la T.* sagt (S. 456): „Sufficit, si designetur opus ut propitiatorium; si pro nobis scilicet intellegatur cruentari corpus, si mors apud Deum valeat in remissionem peccatorum, aut si aliquid eiusmodi". Es dürfte auch heutzutage kaum einen Theologen geben, der den Missale-Text „si quis autem aliquid diminueret" im stengen Wortlaut verstünde und zB. auch auf das „mysterium fidei" ausdehnte.

Trotzdem ist die Lehre des Missale so klar und eindeutig, daß dagegen kein Theologe, sondern nur die kirchliche Lehrautorität als Erklärerin ihres Buches auf-

zukommen vermag. Tatsächlich vermögen wir auf eine kaum oder gar nicht beachtete kirchliche Erklärung des Missale hinzuweisen, in welcher allerdings die Unwesentlichkeit nicht nur einiger, sondern aller in Frage stehenden Ausdrücke gelehrt wird. Sie findet sich in dem von zwei Päpsten, von Benedikt XIV und Klemens XIII, bestätigten berühmten „Provinzialkonzil der Maroniten vom Berge Libanon“ des J. 1736. Das Konzil führt[1]) nicht nur die lange Formel der römischen Kelchkonsekration, sondern auch die ganze S. 85 zitierte Stelle aus dem Missale Romanum (De def. V 1) von „Si quis autem aliquid diminueret“ bis zum „gravissime peccaret“ im vollen Wortlaut an und fährt dann unmittelbar weiter: „Verba autem substantialia et omnino necessaria ad perficiendam consecrationem sunt haec: ‚Hoc est corpus meum‘, et: ‚Hic est calix sanguinis mei‘ vel: ‚Hic est sanguis meus‘: quae verba a sacerdote tamquam ex persona Christi et cum intentione actuali vel saltem virtuali consecrandi, clare et distincte proferantur“. An einer späteren Stelle[2]) heißt es entsprechend: „Eos qui dicunt, evangelica verba ‚Hoc est corpus meum‘, ‚Hic est sanguis meus‘ non esse Eucharistiae consecrativa, sed hanc orationem . . . [epiclesim] . . ., detestamur, damnamus et anathematizamus“. Wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite wird hier unmißverständlich die in Frage stehende Lehre des hl. *Thomas* und *de la T.s* abgelehnt und der schwierige Missale-Text im Sinne der meisten neueren Theologen erklärt. Bei dem Charakter, den das Missale seiner Natur nach haben muß, kann eher zugegeben werden, daß es zum gültigen Vollzug des eucharistischen Opfers zu viel, als daß es zu wenig verlangt; für die Sicherheit und Gewißheit des Opfers zu sorgen, ist ja seine erste und vornehmste Aufgabe, — die auch dann erfüllt ist, wenn es zuviel — in unserem Falle die ganze Kelchformel — fordert.

[1]) Pars 2, cap. 12, n. 8; Collectio Lacensis 2,196.
[2]) n. 9; Coll. Lac. 2,197.

Nun zur inneren Begründung, die *de la T.* seiner These gibt. Sie lautet: „Forma eucharistica debet esse immolatitia; non enim eucharistia est sacramentum, nisi in quantum est sacrificium. Forma autem non est immolatitia, nisi contineat designationem finis propitiatorii: qua deficiente, . . . nihil in Deum ordinatur aut destinatur, sed ne destinationis quidem aut ordinationis terminus ullus ob oculos nostros ponitur: ponitur vero si placandus indigitetur, et res sistitur Deo, quae per modum muneris seu hostiae demonstratur" (S. 457 f). Die ganze Beweisführung mag an sich richtig sein bis auf die Forderung, der Opfercharakter der Doppelkonsekration müsse ob oculos nostros poni in dem Sinne, daß wir aus der bloßen Betrachtung von Materie und Form, abgesehen von jeder weiteren Offenbarung, zur Erkenntnis des Opfercharakters gelangen müssen: das ist nicht richtig, und in diesem Sinne ist das vom Verf. zugrundegelegte Axiom „Sacramenta (ea eaque tantum) causant, quae (theoretice) significant" schlechterdings unhaltbar. Ein Blick auf die Taufe zeigt das zur Genüge. Wer vermöchte einzig und allein aus dem Aufgießen des Wassers und dem Aussprechen der Form „Ich taufe dich im Namen des Vaters" usw. zu erkennen, daß die Taufe eine übernatürliche Wiedergeburt bewirkt? oder die Einverleibung in die Kirche? Das wissen wir nur anderswoher. Und nur weil wir das anderswoher wissen, erschließt man durch das umgekehrte allgemein angenommene Axiom „Sacramenta significant, quae causant", daß die Taufe diese Wirkungen auch theoretisch bezeichnet, und zwar bezeichnet als signum arbitrarium, dem Christus diese Symbolisierung positiv eingeprägt hat. Wohl ist die Taufe nicht in jeder Hinsicht ein signum arbitrarium, denn zur Symbolisierung der Seelenabwaschung hat sie eine positive aptitudo naturalis wegen der Ähnlichkeit der Leibesabwaschung mit der Seelenreinigung, aber zur symbolischen Darstellung der Wiedergeburt und der Eingliederung in den mystischen Leib Christi hat sie diese positive natürliche Eignung nicht.

Das Axiom, auf dem *de la T.s* Begründung aufzubauen wäre, heißt also genauer so: Sacramenta ea eaque tantum ex opere operato efficiunt, quae ex significatione a Christo ipsis indita tanquam ex opere operato efficienda significant. Das ist aber nicht dasselbe wie: Sacramenta ea eaque tantum efficiunt, quae nos ex sola materia formaeque consideratione significari cognoscimus. Das ist sicher unhaltbar, und darauf ruht der in Frage stehende Beweis. Aus dem richtig verstandenen Axiom „Sacramenta efficiunt, quae significant" ergibt sich, daß die Konsekration von Brot und Wein mit den kürzesten Formen „Hoc est corpus meum", „Hic est sanguis meus" den sensus immolatitius von Christus erhalten haben können, auch wenn wir ihn aus dem Vorgang allein nicht herauszulesen vermöchten. Ob nun Christus den kürzesten Wandlungsformen die Opferbedeutung tatsächlich eingeprägt hat, ist aus anderen Angaben der Offenbarungsquellen zu entnehmen, und diese bejahen die Frage, wie wir gesehen.

Es sei noch auf eine weitere Schwierigkeit der Anschauung *de la T.s* hingewiesen. Der ganze nach „. . . Sanguinis mei" folgende Zusatz: „novi et aeterni testamenti" usw. ist beherrscht von dem Verbum „effundetur" und erhält von diesem seinen eindeutig bestimmten Sinn. Nun aber bezeichnet „effundetur" eine künftige, nicht eine hic et nunc auf dem Altare stattfindende Blutvergießung. Wenn also dieser Zusatz (ganz oder teilweise) zur gültigen Weinkonsekration erfordert ist, und wenn die Sakramente das bewirken, was sie bezeichnen, so kommt die Konsekration erst später, d. h. gar nicht zustande.

Als Ergebnis, das die vorausgehende Prüfung neuerer Ansichten über die zur gültigen Konsekration und Opferung bei der hl. Messe iure divino erforderten Worte zeitigt, ergibt sich mit moralischer und praktischer Sicherheit der Satz: Es genügen die Worte: „Hoc est corpus meum", „Hic est sanguis meus", und *Suarez*[1]) behält Recht.

[1]) De Euch. disp. 59, sect. 1; disp. 60, sect. 1.

Das Weihrauchopfer im Alten Testament

Von Prof. Dr. A. **Eberharter**—Salzburg

Zu den Besonderheiten, durch welche der sogenannte „Priesterkodex“ hinsichtlich des Opferwesens von der vorexilischen Literatur sich unterscheidet, gehört nach *J. Wellhausen*[1]) auch das Weihrauchopfer. „Von diesem Opfer . . . weiß die ältere Literatur des jüdischen Kanons bis auf die Propheten Jeremias und Sephania lediglich nichts“. Die Frage, welches Bewandtnis es mit mit dem Weihrauchopfer im A. T. hat, ist auf katholischer Seite noch nicht eingehender untersucht worden. Meist wird diese spezielle Frage in den gangbaren Lehrbüchern überhaupt nicht berührt. Auch Monographien, die sich ausführlicher mit dem Pentateuchproblem befassen, wie die von *Kley, Hoberg, Nikel* gehen auf diesen Gegenstand nicht ein. *A. Šanda*[2]) faßt zwar diese Frage an, aber bei der Fülle des von ihm behandelten Stoffes kommt sie etwas zu kurz. Die Frage ist zwar heute nicht deswegen von außerordentlicher Wichtigkeit, weil sie die Mosaizität des Pentateuch gefährdet. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man von einer Behandlung dieser Frage Abstand nehmen, denn unter dem Drucke der Ergebnisse der neueren Orientforschung rücken auch solche Forscher von *Wellhausen* ab, denen anderweitig die Vierquellentheorie dogmatisch feststeht.

---

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels[5], Berlin 1899, 64.

[2]) Moses und der Pentateuch (Altt. Abh. IX, 4/5. H.), Münster in W. 1924, 231. 370.

So schreibt, um nur ein Beispiel anzuführen, *J. Benzinger*[1]: „Das Weihrauchopfer wird auffallenderweise erst von Jeremia an erwähnt (6,20); aber in der gleichzeitigen Stelle von 1 Sm 2,28 erscheint seine Darbringung als eine der wichtigsten Berufspflichten der Priester. Die Funde von Ta'anak haben gezeigt, daß aus dem Stillschweigen der älteren Literatur nicht ohne weiters auf das Nichtvorhandensein geschlossen werden darf".

Der fein ausgeführte große Räucheraltar von Ta'anak ist sicher nicht der erste Versuch eines solchen Geräts, sondern hat seine Vorgänger, und die aus der gleichen Schicht (von ± 800 an) stammende kleinere Räucherschale beweist, daß auch in den Privathäusern Räucherwerk verbrannt wurde, sei es als Opfer oder zu profanen Zwecken. „Weihrauch aus Saba und Zimmtrohr aus fernen Landen" (Jer 6,20) kam durch den minäischen Handel schon in frühester Zeit ins Land. Mag dies sehr kostspielige Opfer auch nicht an allen Heiligtümern in Übung gewesen sein, so dürfen wir es doch für den Jerusalemer Tempeldienst schon früh als bekannt annehmen.

Allein es ist von Interesse, die Beweise kennen zu lernen, mit denen *W.* seine These stützte. Ihre Prüfung ist geeignet, auch auf analoge Fälle einiges Licht zu werfen und dort die Arbeit zu erleichtern. Bevor wir auf die Sache näher eingehen, wird es von Nutzen sein, kurz vor Augen zu führen, was der Pentateuch über das Rauchopfer enthält.

I. Im Pentateuch handelt es sich im wesentlichen entweder um s e l b s t ä n d i g e Räucherungen bezw. R a u c h o p f e r oder um Z u g a b e n zu anderen Opfern oder Geschenken an die Gottheit. Im ersteren Sinn begegnet das Räuchern bezw. das Rauchopfer: Ex 30,7 f; 40,27; Lv 10,1; 16,12 f; Nm 16,7.17 f. 35; 17,5.11 f. Zur Bezeichnung der Opferhandlung finden folgende Zeitwörter Verwendung:

הִקְטִיר (Ex 30,7 f. 20; 40,27; Nm 17,5).
הִקְרִיב (Lv 10,1; Nm 16,17.35).
נָתַן (Lv 16,12 f; Nm 17,12).
שִׂים (Nm 16,7.18; 17,11).

[1]) Hebräische Archäologie[2], Tübingen 1907, 373. Vgl. Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche 14, 398.

Die Perikope Ex 30,1—10 hat die Errichtung des Rauchopferaltars und dessen Ausstattung für seinen Zweck zum Gegenstand. In diesem Rahmen kommt auch das Rauchopfer zur Sprache. Zunächst wird der Gegenstand des Opfers bestimmt und zwar mit dem Ausdruck קטרת סמים (LXX θυμίαμα σύνθετον λεπτόν; Vulg. incensum suave flagrans). Im V. 9 wird noch besonders eingeschärft, sich ja an diese Bestimmung zu halten und kein „fremdes" d. h. wohl gegen das Herkommen oder gegen das Gesetz (?) verstoßendes (LXX θυμίαμα ἕτερον, Vulg. thymiama compositionis alterius) Räucherwerk zu verwenden. Dann wird der Darbringer dieses Opfers namhaft gemacht und ihm genau vorgeschrieben, wann er dasselbe darzubringen hat. Die Darbringung des Rauchopfers ist Priesterrecht, und zwar gehört es zu dessen täglichen Kulthandlungen.

In Ex 30,34 wird dann näher ausgeführt, worin der Gegenstand des Rauchopfers besteht.

Es werden 4 Ingredienzien genannt:

נטף (LXX στακτή, Vulg. stacte). Die meisten neueren Ausleger entscheiden sich für das Harz des Storaxbaumes[1]. — שחלת (LXX ὄνυξ, Vulg. onyx). Für gewöhnlich denken dabei die Ausleger an ein animalisches Produkt[2]. — חלבנה (LXX χαλβάνη, Vulg. galbanum). Nach *Löw*[3] hätten wir dabei an ein stark und scharf riechendes Gummi Syriens zu denken. לבונה (LXX λίβανος, Vulg. thus) = Weihrauch. Diese vier Bestandteile des קטרת wurden zu gleichen Teilen genommen und mit Salz angemacht. Hierauf ward, wie aus Ex 30,36 erhellt, die Masse getrocknet und wahrscheinlich wohl zerrieben.

Nach Ex 30,37 war jede profane Verwendung dieses Räucherwerks strengstens verboten. Auf die Übertretung dieses Gebotes wird die Ausrottung aus dem Volke gesetzt (Ex 30,38). Wie der Herr dieses Gebot vor Mißachtung schützte, erhellt aus Lv 10,1 f.

Die Söhne Aarons Nadab und Abiu hielten sich nicht an die Vorschrift, die der Herr hinsichtlich der Beschaffenheit des Räucher-

[1] *S. Krauss*, Talmudische Archäologie I 237; *M. Hagen*, Realia biblica, 430b.

[2] *Hagen* 398 f.

[3] Aramäische Pflanzennamen. Nr. 115.

werkes getroffen hatte. Sie brachten „fremdes“ Räucherwerk vor den Herrn (Lv 10,1). Dieses Vergehen mußten sie mit dem Leben büßen (Lv 10,2). Auf dieses Strafgericht wird später noch zweimal hingewiesen, wohl um die Heiligkeit dieses Opfers besonders zu betonen (Nm 3,4; 26,61).

Lv Kap. 16 behandelt die Liturgie des großen Versöhnungstages. Bei ihrem Vollzug wird nebst anderem erwähnt, daß Aaron an diesem Feste mit einer Pfanne voll glühender Kohlen und einer Handvoll fein gestoßenen Räucherwerks in das Allerheiligste eintreten soll, um es dort in Rauch aufgehen zu lassen. Wie *Landersdorfer*[1] mit Recht bemerkt, handelt es sich hier um kein Rauchopfer, sondern um die Erzeugung einer Rauchwolke, durch welche die Wolke, die über der Kapporeth sich herabließ und Jahwes Gegenwart symbolisierte, den Blicken des Eintretenden entzogen werden sollte. Darauf weist wohl auch die Ausdrucksweise V. 13 „das Räucherwerk auf das Feuer legen“ hin. Das Material aber, das zum Räuchern hier verwendet wurde, war identisch mit dem Ex 30,8. Nur erscheint es noch genauer spezifiziert durch das beigefügte דק = fein zerstoßen. Nm 4,16 wird Eleazar, dem Sohne Aarons, neben der Aufsicht und der Obsorge über verschiedene Gegenstände im Heiligtum auch die über die qeṭōreth hassammîm übertragen. So erscheint die Räucherung bezw. das Rauchopfer als ausschließliches Priesterrecht. Und das mag wohl auch den Grund gebildet haben, warum Moses bei der Empörung der Rotte Kores gerade die Räucherung vor dem Herrn bezw. das Rauchopfer wählte, bei dessen Darbringung Gott dartun sollte, wie unberechtigt die Ansprüche Kores und seiner Anhänger wären (Nm 16,7.17). Die Rotte Kores wurde durch Feuer vom Himmel hinweggerafft (Nm 16,35).

Nm 17,11 f (Vulg. 16,46) erwähnt die Darbringung einer Räucherung, um der Plage Einhalt zu gebieten, die infolge der Empörung des Volkes wider Moses und Aaron ausgebrochen war (Nm 17,6 f, Vulg. 16,41 f). Als Materie der Räucherung wird an den letzteren Stellen sowie

[1] Studien zum großen Versöhnungstag (Altt. Abh. X 1), Münster 1924, 86.

Ex 40,27 stets קטרה ohne nähere Bestimmung oder in Verbindung mit סמים gebraucht. So ergibt sich aus den Stellen, an denen von der Räucherung als einem für sich bestehenden Kultakt die Rede ist, daß das Räucherwerk stets identisch und daß die Räucherung ausschließliches Recht des Priestertums war.

Hinsichtlich der Art der Darbringung kann man, wie einige wollen, zwischen Räucherungen als Kultakten im weitern Sinn und als Opfer unterscheiden.

Landersdorfer bemerkt S. 43 f: „Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß der Salomonische Tempel den Rauchopferaltar aufwies und zwar vom Anfang an. Möglich ist es, daß der ursprüngliche Gesetzgeber später den Rauchopferaltar selbst eingeführt hat. Jedenfalls steht dieser Annahme kein begründetes Bedenken entgegen und die vierzigtägige Wüstenwanderung bietet Zeit genug für eine derartige Fortbildung des Kults".

Hinsichtlich der Zeit waren die Rauchopfer teils solche, die zu den regelmäßigen Kultakten gehörten wie z. B. das tägliche Rauchopfer, während andere nur bei bestimmten Anlässen dargebracht wurden.

Außer den Räucherungen bezw. Rauchopfern als selbständigen Kultakten, deren Gegenstand קטרת bezw. קטרת סמים war, werden im Pentateuch Opfer erwähnt, bei denen Weihrauch als Zugabe mitverbrannt wurde. So ist Lv 2,1 f von einem Mehlopfer die Rede. Das Mehl mußte mit Öl angemacht und mit Weihrauch bestreut werden. Als terminus der Opferhandlung wird הקטיר gebraucht. Weihrauch war auch ein Bestandteil des Erstlingsopfers (Lv 2,14 f). Ob bei dem Backwerk minḥa Weihrauch Verwendung fand (Lv 2,4—10), ist aus dem Texte nicht ersichtlich. Der Zusammenhang würde es nahelegen. Auch die Ausdrucksweise in V. 9 würde dafür sprechen und die Stelle Lv 6,8, wo die Anordnung in betreff des Speiseopfers wiederholt wird.

Endlich scheint der Weihrauch noch auf als Zugabe zu den Schaubroten (Lv 24,7). Der Vollständigkeit halber sei noch bemerkt, daß die Beigabe von Weihrauch für die Sündopfer minḥa (Lv 8,11) und das Eifersuchtsopfer (Nm 5,15) ausdrücklich untersagt wird.

II. Welches sind nun die Gründe, die *Wellhausen* für seine Behauptung anführt?

1. Als erster Grund erscheint die Bedeutung von קָטַר und קְטֹרֶת. Er schreibt (S. 64): „Das Verbum קטר heißt da (nämlich in der Zeit vor Jeremias und Sephanja) immer nur das Fett oder Mehl verbrennen und es dadurch Gott zu einem wohlgefälligen Geruch machen, nicht aber Weihrauch opfern; das Substantivum קטרת als Opferterminus hat den ganz allgemeinen Sinn des auf dem Altar Verbrannten".

Wir werden nun zu prüfen haben, wie es sich mit dem Gebrauch der beiden Termini vor der Zeit des Jeremias verhält.

a) Das Zeitwort קָטַר begegnet in der vorjeremianischen Literatur fünfmal. Zweimal kommt es ohne Objekt vor (Os 4,13; 11,2). Auffallen mag, daß es an diesen beiden Stellen neben זָבַח gebraucht wird. Dieses wird zwar meistens dahin erklärt, daß beide Verba dieselbe Opferhandlung ausmachen; das erstere Wort bezeichne die Schlachtung, das letztere die Verbrennung[1]). Allein diese Erklärung ist nicht für alle Stellen gesichert, denn 3 Kg 11,8 stehen die Verba in umgekehrter Reihenfolge. Ferner ist es doch auffallend, daß Os 4,13 als Ort der Schlachtopfer die Bergeshöhen und als Platz für die Verbrennung die Hügel genannt werden. Wenn auch der Parallelismus membrorum die Identität des Ortes nahelegt, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß hiermit zwei verschiedene Opferhandlungen bezeichnet werden. Die LXX wählt gerade hier für das gewöhnliche θυμιᾶν, womit sie קָטַר wiedergibt, das mehr auf eine selbständige Opferhandlung hindeutende θύειν. Die Vulgata hat an unserer Stelle neben den terminus sacrificare den Ausdruck „accendere thymiama", womit sie in der Regel nicht das Verbrennen der Opfertiere, sondern das von Räucherwerk bezeichnen will. Worin das Räucherwerk bestand, falls ein Rauchopfer neben dem Schlachtopfer dargebracht wurde, ist aus den Stellen nicht zu entnehmen.

[1]) *A. Sanda*, Die Bücher der Könige I 57.

An den übrigen drei Stellen wird bei קִטֵּר der Gegenstand angegeben, der verbrannt wird, und zwar ist es 1 Sm 2,15 f חֵלֶב Fett, 2 Sm 2,28 קְטֹרֶת und Am 4,5 חָמֵץ Gesäuertes. 1 Sm 2,28 kann hier vorläufig ausscheiden, weil an dieser Stelle קִטֵּר mit קְטֹרֶת verbunden ist, und dem Substantivum müssen wir noch später unsere Aufmerksamkeit schenken. Wenn wir חָמֵץ als Qualifikationsbezeichnung von Mehl ansehen dürfen, was wohl die Stelle Ex 23,17–19 zur Voraussetzung hat, so ergibt sich aus 1 Sm 2,15 f und Am 4,5, daß קִטֵּר tatsächlich vor Jeremias und Sephanja „Fett und Mehl verbrennen" bezeichnete. Daß es aber nur Fett und Mehl verbrennen bezeichnete, läßt sich aus den zwei Stellen nicht folgern. Denn an der ersteren Stelle 1 Sm 2,15 f ist die Rede vom Unfug, den die Söhne Helis am Heiligtum zu Silo mit den Opfern trieben, welche fromme Israeliten dorthin brachten. Es handelte sich da lediglich um Privatopfer und auch von diesen werden nur die Tieropfer erwähnt. Es ist also an unserer Stelle nicht von den Opfern überhaupt die Rede und daher dürfen bezüglich der Opfermaterie keine zu weitgehenden Schlüsse gezogen werden. An letzterer Stelle rügt der Prophet aus Thekoa mit herbem Sarkasmus den blinden Eifer der Bewohner des Nordreiches im Opferdarbringen, indem sie übersehen, daß Sauerteig keine geeignete Opfermaterie bildet. Eine Bestimmung, was an vegetabilischen Stoffen zum Opfer verwendbar sei, lag dem Propheten gänzlich fern. Somit schießt *W.* offenbar weit über das Ziel hinaus, wenn er behauptet: קִטֵּר heißt immer nur das Fett und Mehl verbrennen. Er hätte allenfalls sagen dürfen, daß als Material der Verbrennung vor Jeremias nur Fett und Mehl ausdrücklich erwähnt werden, nicht aber, daß קִטֵּר immer nur Fett und Mehl verbrennen heißt. Denn es ist wenig wahrscheinlich, daß sich die Feueropfer, deren Terminus קִטֵּר war, nur auf diese beiden Stoffe beschränkte. Eine solche Einschränkung lassen weder die zahlreichen Opfer, die in beiden Königsbüchern in der vorjeremianischen Zeit erwähnt werden (3 Kg 3,3; 9,25; 11,8; 12,33; 13,1 f; 22,44; 4 Kg 12,4; 14,4; 16,4; 15,15; 17,11; 18,4), noch

auch der Gebrauch dieses Verbums im Priesterkodex (Lv 4,26.31.31.35; 5,12; 6,5.15; 7,15.31; 8,16 u. s. w.) als naheliegend erscheinen, wenn man nicht annehmen will, man hätte in der Opferpraxis nach dem Exil mit der Vergangenheit radikal gebrochen.

b) Was קטרת betrifft, so begegnet dieses Wort an folgenden vorjeremianischen Stellen: Dt 33,10; 1 Sm 2,28; Jes 1,13; Ps 66,15[1]). Dt 33,10 ist ein Teil des Segensspruches Moses' über Levi und lautet: „Sie lehrten deine Satzungen Jakob und deine Gesetze Israel; sie legten Räucherwerk vor dein Antlitz und brachten Ganzopfer auf deinen Altar". *W*. übersetzte nun ohne weitere Motivierung: „Sie (die Leviten) bringen Räucherwerk (= das Fett der Dankopfer) in deine Nase". Woher *W*. weiß, daß hier das Räucherwerk dem Fett der Dankopfer gleichgesetzt werden darf, sagt er nicht. Als einzigen Grund könnten wir uns denken, daß die Bedeutung aus 1 Sm 2,15 f vom Zeitwort קָטַר erschlossen ist. Dies hätte zur Voraussetzung, daß jene Stelle 1 Sm 2,15 f älter ist als Dt 33,10 und daß die Bedeutung von qāṭar ganz eindeutig bestimmt war. Beides ist aber unsicher. Somit hängt die Bestimmung von קטרת in der Luft. Das Wort steht hier neben כָּלִיל, welches das Ganzopfer bezeichnet, bei dem alles verbrannt wurde. Dieses Wort begegnet in der älteren Literatur nur noch 1 Sm 7,9 und zwar in der gleichen Bedeutung. Mit welchen anderen Opfern כליל noch verbunden war, ist aus diesen beiden Stellen nicht zu ersehen. Es beruht daher lediglich auf einer vorgefaßten Meinung, daß q^e^ṭōreth hier das Fett der Dankopfer bezeichne. Die LXX und Vulgata geben hier das Wort unbedenklich mit θυμίαμα — thymiama wieder, das sie stets für Räucherwerk gebrauchen an Stellen, wo betreffs der Opfermaterie kein Zweifel obwalten kann. Mithin kann auch die ältere Überlieferung kaum als Anhaltspunkt für diese Bedeutung dienen. Dabei liegt es uns gänzlich fern, etwa bestimmen zu wollen, was den Gegenstand der q^e^ṭōreth hier bildete.

[1]) *W*. nimmt (S. 65 Anm. 1) nur zwei Stellen, nämlich Dt 33,10 und Is 1,13 als sicher vorexilisch an.

Was wir hier feststellen wollen, ist lediglich, daß der Begriff auf „Fett“ nicht beschränkt werden darf.

Die Stelle 1 Sm 2,28 ist der Kritik etwas unbequem.

W.[1]) betrachtet 1 Sm 2,27—36 als einen Nachtrag aus der Zeit des Königs Josias (621 v. Chr.). „Man erkennt dies schon aus der Sprache (1 Sm 2,33), aber weit mehr aus dem Inhalt. Es wird von einem spezifisch judäisch-jerusalemischen Standpunkt aus, der sonst in Kap. 1—3 sich nicht geltend macht, herabgesehen auf die lange Dauer der Davidischen Dynastie, welcher in gleicher ununterbrochener Sukzession das Priestertum eines ‚festen Hauses‘ zur Seite geht“. Auch *R. Kittel* noch weist den Prophetenspruch 1 Sm 2,27—36 der Zeit des Königs Josias (621) zu[2]). Was die sprachlichen Gründe anbelangt, so sei kurz bemerkt, daß das Transitivum vom לא יַכְרִת in der Bibel öfter schon in der älteren Literatur begegnet (Jos 23,4; Js 10,7; Am 1,5; 2,3), ferner zwar die Phrase לכלות עניך nur Job 31,16 belegt ist, aber die Verbalform schon Jos 19,49; Richt 3,18 vorkommt. Was endlich נַפְשֶׁךָ אֲדִיב betrifft, so ist die Lesart erstens nicht völlig gesichert, und zweitens ist אדיב ein Hapax legomenon, aus dem sich schwerlich Schlüsse für den Sprachgebrauch einer bestimmten Zeit ziehen lassen. Was den Inhalt betrifft, so ist im V. 35, auf den die Beweisführung *W.s* sich stützt, die Lesart „auf daß er wandle vor meinem Gesalbten allezeit“ kritisch nicht gesichert, denn nach der syrischen und arabischen Übersetzung heißt es: „auf daß . . . vor mir als mein Gesalbter allezeit“. Wählt man letztere Lesart, so fehlt für die ganze Beweisführung die Grundlage. Außerdem muß die Ausdrucksweise בית נאמן = „ein festes Haus“ gar nicht die Tatsache eines langen Bestandes in der Vergangenheit bezeichnen, sondern kann eine Verheißung für die Zukunft sein, wie aus 3 Kg 11,38 erhellt. Auch *A. Schulz*, der für die V. 32. 33. 35 f eine spätere Abfassungszeit postuliert, betrachtet V. 28 als sicher ursprünglich[3]).

Was bedeutet nun 1 Sm 2,28 קטרת? *Schulz* übersetzt S. 48: „Ich habe sie mir auserwählt aus allen Stämmen Israels, damit sie Priesterdienste verrichteten: sie sollen auf meinen Altar hinaufsteigen, Opferduft anzünden, den Efod tragen“. Zur Erklärung fügt er bei: „Von den priesterlichen Obliegenheiten werden drei ge-

---

[1]) Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.[3], Berlin 1899, 237.

[2]) *F. X. Kugler*, Von Moses bis Paulus, 93, A. 2.

[3]) Die Bücher Samuel.

nannt. Die beiden ersten gehören zusammen. Der Priester muß zum Altar hinaufgehen, um dort die Opfer anzuzünden. Es sind also nur Opfer auf dem Brandopferaltar gemeint". Dem widersprechen aber die alten Übersetzungen. LXX hat: „τοῦ ἀναβαίνειν ἐπὶ θυσιαστήριόν μου καὶ θυμιᾶν θυμίαμα καὶ αἴρειν Ἐφούδ". Syr übersetzt קטרת an dieser Stelle mit בשמא, Vulg. mit incensum. *Fr. v. Hummelauer* bemerkt zur Stelle: „In electione tria praecipua munia efferuntur, vel a sacerdotibus universim vel a solo pontifice exercenda, officium sacrificandi, officium adolendi et officium mediatioris portantis nomina filiorum Israel ante faciem Domini". Zur Stelle selbst ist noch zu bemerken, daß die Phrase „auf den Altar hinaufsteigen" wohl auch den vollen Opferakt am Brandaltar bedeuten kann, ferner daß diese Übersetzung nicht die einzig mögliche ist, denn לַעֲלוֹת kann Hiphil sein und heißt dann wie 3 Kg 3,4; 9,25 „auf den Altar hinaufbringen = opfern". Dies vorausgesetzt, bleibt keine priesterliche Handlung beim Brandopfer mehr übrig, wäre mithin die Erwähnung von: „um den Opferrauch aufsteigen zu lassen", oder wie man ebensogut übersetzen kann, „das Räucherwerk zu verbrennen", ganz überflüssig. Die Phrase steht aber zwischen zwei Priesterverrichtungen, die ganz unabhängig voneinander und ganz selbständig waren. Mithin legt es der Zusammenhang nahe, auch in der dritten Amtsverrichtung etwas den beiden anderen ganz Ebenbürtiges zu verstehen. Es ist demgemäß ziemlich wahrscheinlich, daß קְטֹרֶת hier etwas anderes bedeutet als Fett oder Mehl, und damit erhalten auch unsere obigen Ausführungen über das Verbum קִטֵּר eine neue Bestätigung. Worin die קטרת bestand, läßt sich vorderhand nicht sagen, um der späteren Darlegung nicht vorzugreifen.

Js 1,13 bildet einen Ausschnitt einer längeren Ausführung des Propheten, in der er die Veräußerlichung des Kults ohne sittliche Umkehr brandmarkt; er schließt mit den Worten: „Sind doch voll Blut eure Hände. Waschet euch rein, schafft euer böses Tun aus meinen Augen, höret auf Böses zu tun" ($15^{b}16$). קטרת steht an der angeführten Stelle neben מִנְחָה. Zunächst möchte man

meinen, מנחה bilde eine Zusammenfassung der Opfer, von denen er in den VV 11 f gesprochen hat. Dann ließe sich קטרת sehr wohl übersetzen als „Opferduft“. Allein sicher ist das nicht. Denn der Prophet fährt in V. 13^b u. 14 fort mit der Ablehnung der Festfeiern, die zu seiner Zeit üblich waren. V. 15 wird man, trotzdem dort die Neumondfeier noch einmal erwähnt wird, wegen des ganz allgemeinen Ausdrucks „Festzeiten“ nicht als Bezeichnung der Sabbatfeier allein ansehen dürfen. Somit ist man berechtigt, auch V. 13 als eine Weiterführung in der Aufzählung der Opfer, die der Prophet ablehnt, zu betrachten. Demzufolge wäre minḥa in V. 13 das Speiseopfer gemeint, und dann liegt es wohl nahe, auch in קטרת ein besonderes Opfer zu verstehen, dessen Hauptmerkmal gerade im Erzeugen des Opferrauchs bestand. LXX scheint diese Auffassung zu bevorzugen, denn sie setzt beständig σεμίδαλις = minḥa und θυμίαμα = q^eṭōreth. Dafür spricht auch der biblische Sprachgebrauch, denn minḥa wird neben allen Arten von Opfern als Sonderopfer erwähnt. Bei dieser Sachlage ist es durchaus zulässig, קטרת als Sonderopfer und nicht bloß als Teilakt einer Opferhandlung zu betrachten. Allerdings, worin die Materie der קטרת bestand, erfahren wir auch hier nicht. Soviel kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß ihr Gegenstand sowohl von den V. 11 f erwähnten Opfern, als auch von dem der minḥā verschieden war.

Die vierte Stelle, in der קטרת vorkommt, ist Ps 66 (65),15. *W.* rechnet S. 65 A. 1 die Stelle mit 1 Sm 2,28 u. Ps 141,1 zu jenen, die einer späten Zeit angehören[1]). Wir schließen uns aber *Barton* an, der den Psalm in die Zeit des Königs Ezechias versetzt. Was קטרת im V. 15 bedeutet, ist nicht auszumachen. Wenn man dem Text vorurteilsfrei gegenübersteht, muß man bekennen, daß auch die Deutung „Räucherwerk“ möglich ist. Die LXX scheint diese Deutung zu bevorzugen, denn sie übersetzt: μετὰ θυμιάματος καὶ κριῶν. Die Mehrzahl der Ausleger entscheidet sich hier für Beziehung auf das folgende Wort.

[1]) *N. Schloegl,* Die heiligen Schriften des Alten Bundes. IV Wien und Leipzig 1915, 2 streicht קטרת.

Als Resultat unserer Untersuchung ergibt sich, daß קִטֵּרֶת, wie *W.* sagt, den ganz allgemeinen Sinn des „Verbrannten“ hat. Ob auf einem Brandopferaltar oder Rauchopferaltar, ob auf einem Altar oder ohne Altar, darüber sagen uns die angeführten Texte nichts.

2. Als zweiten Grund führt *W.* an, daß das Weihrauchopfer bis auf Jer 6,20 nicht erwähnt wird. Hierbei betont er besonders, daß die Propheten vom Weihrauchopfer schweigen.

Er schreibt: „In Aufzählungen, wo die Propheten alles erschöpfen, was an Gaben und liturgischen Leistungen existiert, wo sie in dem Bedürfnis, die Reihe zu verlängern, sich auch vor Wiederholungen nicht scheuen, ist vom Weihrauchopfer keine Rede, weder bei Amos (4,4 s; 5,21 ss), noch bei Isaias (1,11 ss), noch bei Mich (6,6 s). Sollten sie es durch Zufall allesamt vergessen oder auf Verabredung ignoriert haben? — Denn wenn es vorhanden und von so großer Wichtigkeit war, so hätte es doch wenigstens einer von ihnen erwähnen müssen“.

W. stützt somit seine Beweisführung aus den Propheten darauf, daß er annimmt, die Propheten wollten eine erschöpfende Darstellung der Opfer geben, die damals üblich waren. Hier ist vor allem ein Zweifaches zu unterscheiden: erstens, ob die Propheten, wenn sie bei verschiedenen Anlässen auf die Opfer zu sprechen kamen, eine erschöpfende Aufzählung derselben beabsichtigten, und zweitens, ob sie in der Namhaftmachung der Opfergegenstände Vollzähligkeit beanspruchten.

Am eingehendsten über Opferarten spricht Amos 4,4 f und 5,21—26. An ersterer Stelle erwähnt er die Opferarten: זֶבַח, תּוֹדָה, נְדָבָה. Er sagt an der betreffenden Stelle nichts von den Opfern, die er 5,21—6 anführt. Es sind dort folgende: עֹלָה, מִנְחָה, שֶׁלֶם (21 f), זֶבַח, מִנְחָה (26). Die Reden 4,4 f und 5,21—6 wurden bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten. Die Aufzählung weicht in der einen Rede von der andern bedeutend ab, nur זבח führt der Prophet in beiden Reden an. Hieraus ergibt sich zur Evidenz, daß eine vollzählige Erwähnung von ihm nicht beabsichtigt war. Was die zweimalige Erwähnung der minḥā (22,26) anbelangt, so war sie durch den Rückblick

auf die Begebenheiten während der Wüstenwanderung gefordert, nicht aber, weil der Prophet sich in der Aufzählung der Opfer ohne Wiederholung nicht genugtun konnte. Bei Js 1,11—17 und Mich 6,6 f belehrt uns eine flüchtige Lektüre darüber, daß eine Aufzählung der verschiedenen Opferarten nicht gewollt ist. Eine andere Frage ist aber die, ob die Propheten nicht die Absicht hatten, alle Opfermaterien namhaft zu machen und ob dies durch den Zweck ihrer Ausführungen gefordert war. In dieser Hinsicht ist am ausführlichsten Isaias. Schon daraus erhellt, daß die Darstellung bei *W.* zum wenigsten eine Übertreibung ist. Denn Am 4,4 erwähnt von anderen liturgischen Leistungen nur den Zehent, von einer Opfermaterie spricht er nur 4,5 und zwar vom „Gesäuerten". In der ausführlichen Stelle 5,21—6 hat er, um mit *W.* zu sprechen, auf die Anführung der Opfergaben wohl vergessen! Michäas erwähnt an Opfergaben nur den „Widder" und das „Öl". Isaias zählt als Opfergaben auf: das „Fett des Mastviehs", „das Blut der Farren, Lämmer und Böcke", die minḥa und die קְטֹרֶת (?). Man sieht aber aus der Aufzählung bei Isaias, die sich weder mit der von Amos noch mit der von Michäas deckt, daß eine erschöpfende Darstellung der Opfermaterien von ihm nicht beabsichtigt ist. Die vollständige Aufzählung war auch durch den Zweck, den die Propheten bei ihren Reden verfolgten, gar nicht gefordert. Alle drei Propheten wenden sich gegen die Überschätzung des liturgischen Zeremonials. Dieser Zweck verlangte nur, daß die für gewöhnlich vom Volk beigebrachten Opfergegenstände und die vom Volke in der Regel dargebrachten Opfer Erwähnung fanden. Hieraus ergab sich die Folgerung für andere Opfer von selbst. Wie wenig die Aufzählung sämtlicher Opferarten und Opfergaben in der Absicht der Propheten lag, erhellt endlich daraus, daß es schon in alter Zeit Opferarten gab, die von ihnen gar nicht genannt werden, z. B. נֶסֶךְ (Gn 35,14), כָּלִיל (1 Sm 7,9), אִשֶּׁה (1 Sm 2,28). Von häufig gewählten Opfertieren fehlt שׁוֹר (2 Sm 6,13). Als Opfermaterie fehlt in den Aufzählungen der Propheten auch der „Wein". Es ist wohl rein zufällig, daß derselbe

an keiner Stelle vor Jeremias in der Bibel erwähnt wird. Von diesem läßt sich doch sicher nicht sagen, daß er deswegen nicht genannt wird, weil man ihn nicht kannte oder nicht zum Opfer verwendete. Allein darin hat *W.* recht, daß der „Weihrauch" von den früheren Propheten nicht genannt wird. Daraus folgt aber nicht, daß dieses Opfer vor Jeremias nicht bekannt war, wie sich aus den obigen Ausführungen ergibt. Noch mehr erhellt dies aber aus sachlichen Erwägungen, die wir zum Abschluß folgen lassen.

III. Die Verwendung des Weihrauchs im vorderasiatischen Kulturkreis.

Wo und wann das Feueropfer, von dem das Weihrauchopfer eine Abart bildet, entstanden, ist bis nun in Dunkel gehüllt. Doch unterliegt es keinem vernünftigen Zweifel, daß die Feueropfer in ein hohes Altertum zurückreichen.

Fr. X. Kugler schreibt S. 91: „Das Feueropfer war schon lange vor dem Auszuge (Israels) in Ägypten und Vorderasien bekannt. Das Feuer löst das Opfer in Rauch auf und führt es empor zur Gottheit. Gerade darauf beruht zum größten Teil die wichtige Rolle des Feuergottes Nusku-Girra, der Personifikation des Feuers im babylonischen Kult. Die größten Gottheiten der Kanaaniter wohnten ebensowenig wie die der Sumerer und Babylonier vorzugsweise im Schoße der Erde, sondern im Wolken- und Sternenbereich, daher auch die Vorliebe für den Kult auf den Höhen, wo man der Gottheit näher zu sein glaubte".

Nicht weniger ist es schwierig, eine chronologische Abfolge für jene Gegenstände festzustellen, die im privaten und öffentlichen Kult den Göttern zu Ehren verbrannt wurden. Unserem Zwecke entsprechend haben wir hier nur den Spuren des Weihrauchsverbrauchs im vorderasiatischen Kulturkreis nachzugehen, um daraus zu Folgerungen für die Verwendung des Weihrauchs im Kult des Volkes Israel zu gelangen.

Die früheste Erwähnung des Weihrauchs in irgendeiner Religion begegnet uns in den Nachrichten über Sanchkara, einem König der 11. ägyptischen Dynastie. Von diesem wird erzählt, daß er eine Expedition um

Räucherwerk durch die Wüste zum Roten Meer ins Weihrauchland Punt ausgerüstet habe. Eine gleiche Nachricht ist uns von Hatšepšu, einer Königin der 18. Dynastie, erhalten. An den Mauern ägyptischer Tempel findet sich oft die Darstellung, wie ein König Weihrauch opfert[1]). Eine Inschrift von Ramses III. aus der 20. Dynastie besagt, daß dieser König während seiner Regierung 1,933.766 Körner Weihrauch als Opfer dargebracht habe. Götterstatuen pflegte man mit Weihrauch zu beräuchern und mit Wohlgerüchen zu versehen. — Auch in Arabien ist dasselbe nachzuweisen.

Im südarabischen Kult spielt das Feueropfer = waṣat (hwetmuwet) eine große Rolle. Feuer und Licht ist ja das Symbol des astralen Gottes, seine irdische Abbildung. „Das Rauchopfer war in Arabien schon früh bekannt. Darauf weisen wahrscheinlich kultische Termini in den Inschriften hin, dann aber besonders eine Menge gefundener Räucheraltäre. Räucherspezies waren ein wichtiger Artikel im minäischen Handel und die Ernte von wohlriechenden Pflanzen, besonders von Weihrauch, war in Südarabien von altersher berühmt. Diese Altäre wurden im Vorhof des Kultusortes aufgestellt. Diese Altäre waren meist klein und auf den Seiten waren die Namen der Räucherarten oder eine längere Dedikation eingehauen. Aus einer großen minäischen Bauinschrift wissen wir, daß die Minäer in dieser Gegend und in Assir, Higôh und Midian bis zum Mittelmeer und im südlichen Palästina und auch mit Ägypten eifrig Handel trieben und dort in Nordwestarabien eine besondere Kolonie oder Unterabteilung des Reichs gehabt haben. Diese Kolonie Muṣr wird in den minäischen Inschriften häufig erwähnt. Muṣr entsprach ungefähr dem heutigen Midian. Die Kaufleute Gn cap. 37 waren wahrscheinlich solche Minäer; die Räucherwerke, womit die Kamele beladen waren, waren eine spezielle minäische Handelsware“[2]).

Zu Sabota in Südarabien wurde den Priestern ein Zehent an Weihrauch entrichtet[3]). Die Räucheropfer waren auch in Babel in alter Zeit schon bekannt. So heißt es im Gilgameschepos Zl. 44 f: „Zweimal sieben

---

[1]) *J. Hastings*, Encyclopaedia of religions and ethics. Edinburgh 1914. VII. 203.

[2]) *D. Nielsen*, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904. 103. 126. 134 ff.

[3]) *Smith-Stübe*, Die Religion der Semiten, 1899, 122.

Opfergefäße stellte ich auf. Unten in sie schüttete ich Rohr, Zederholz und Räucherwerk"[1]). Mit der Darbringung von Trankopfern waren verschiedene Zeremonien verbunden als da sind: Verbrennen von Weihrauch, das Ausgießen von Flüssigkeiten, symbolische Handlungen wie das Knüpfen von Stricken[2]). Wir erfahren zwar nicht, in welcher Zeit auch Weihrauch im Ritual Verwendung fand, aber so viel ist sicher, daß der Weihrauch lange vor der Zeit des Exils im Zweiströmeland bekannt wurde. *G. F. Schoemann* berichtet, daß die Räucheropfer bei den Griechen in ein sehr hohes Alter zurückreichen. Sie werden schon bei Homer erwähnt (Ilias 6,270. 301; 9,495). Bevor man Weihrauch und ähnliche Spezereien aus Asien bezog, räucherte man vorzugsweise mit Holz oder den Beeren einer einheimischen Zedernart. Die ausländischen Räucherwerke kamen schwerlich vor Ende des achten oder Anfang des siebten Jahrh. v. Chr. in Gebrauch[3]).

Die Räucherung im Kult war auch in Kanaan und zwar bereits in vorisraelitischer Zeit bekannt. Zu Tell-el-Mutesellim wurde bei den Ausgrabungen in der vierten Schicht (es lagen dort sechs Schichten übereinander) eine bronzene Rauchopferschale gefunden, deren Dreifuß eine flötenblasende Figur darstellt. In der gleichen Schicht fanden sich Skarabäen aus der Zeit Thutmosis III. In einer jüngeren israelitischen Schicht wurde ein bemaltes tönernes Rauchgefäß entdeckt[4]). In Anbetracht dieses Tatbestandes und mit Berücksichtigung der Funde im Hothortempel zu Sarabit-el-Hadem wird man daher heute um so rückhaltloser anerkennen dürfen, was *F. Hommel* schon vor beinahe drei Jahrzehnten festgestellt hat: „Die Gesetze des PC (Priesterkodex), auf deren vorprophetische schriftliche Existenz doch Os 8,12 f in so unmißverständ-

---

[1]) *H. Winckler*, Keilschriftliches Textbuch zum A. T.[3] Leipzig 1909, 86.

[2]) *Jastrow*, Die Religion Babyloniens und Assyriens I. Gießen 1905, 300.

[3]) Griechische Altertümer I[2] 65, II[2] 222.

[4]) *A. Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[3] 228—30.

licher Weise angespielt wird, machen zum Teil einen sehr altertümlichen Eindruck. Die Sprache hat viel Eigentümliches und Formelhaftes und sieht durchaus nicht so aus, als gehöre sie in die exilische oder nachexilische Zeit. Im letzteren Falle müßte er eine Menge babylonischer und aramäischer Lesewörter aufweisen, und eben das Fehlen derselben ist für mich ein Hauptbeweis, daß der PC in eine weit ältere Zeit gehört". — Zu den Gegenständen, wo altarabischer Einfluß sich bemerkbar macht, gehört nach *H.* insonderheit der Räucheraltar[1]).

[1]) Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 17. 279.

Literaturberichte

A. Übersichten

Antiadventistische Literatur

Schon während des Weltkrieges und noch mehr in den Wirren der Nachkriegszeit entfalteten amerikanische Sekten, vor allem die Adventisten und die sog. „Ernsten Bibelforscher", in Deutschland, Österreich und der Schweiz eine rege Werbetätigkeit. Die Gemüter waren erregt und große Niedergeschlagenheit hatte sich vieler bemächtigt. Da schien die Zeit für die neue Botschaft von der nahen Wiederkunft Christi und von einem tausendjährigen Reiche gekommen und gar manche religiös-schwärmerisch veranlagten Seelen ließen sich verwirren. Die Gegenarbeit von katholischer Seite, die Aufklärung des katholischen Volkes gegenüber der vielfach im geheimen arbeitenden Propaganda der Sekten gestaltete sich anfangs schwierig: es fehlte an der notwendigen Literatur, welche über diese Sekten, ihr Entstehen, ihre Arbeitsweise, ihre Irrlehren zuverlässigen Aufschluß gab. Dieser Mangel ist nunmehr behoben, wie die folgende Übersicht zeigt. Die katholischen Verfasser der antiadventistischen Schriften ließen es aber bei der bloßen Abwehr der Angriffe nicht bewenden; sie haben auch jene dunklen und schwierigen Fragen, welche durch die Gegner zur Verwirrung der Gemüter mißbraucht werden, einer erneuten gründlichen Untersuchung unterzogen und so für ein richtiges, wissenschaftliches Schriftverständnis die klaren Richtlinien vorgezeigt.

A. Gegen die Adventisten

Prälat *Heimbucher* hat sich durch seine verschiedenen Schriften über die neuzeitlichen Sekten der Methodisten, Adventisten, Neu-Irvingianer, Baptisten, Scientisten ein großes Verdienst um die katholische Seelsorge erworben. Die hier anzuzeigende

Schrift **1)** bietet eine kurze, gut orientierende Darstellung der Geschichte und der Lehren der drei genannten Sekten. Von den Adventisten handelt er S. 37—75. Die geschichtlichen Daten sind gegeben nach dem Artikel „Adventisten" von *Fr. Loofs* in der Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche³ I 191—98. Eingehend beschäftigt er sich mit der wichtigsten Gruppe der Adventisten, den Siebententags-Adventisten und ihrer Sabbatfeier. Ergänzungen und praktische Winke bringt *H.* noch in seinen beiden Aufsätzen: „Die neuzeitlichen Sekten und ihre Bekämpfung", ThprQ (Linz) 76 (1923) 244—55; 427—40 und „Zeit und Zeichen des Weltendes", ebda 78 (1925) 314—25; 461—74.

Die Veröffentlichungen von *J. B. Roetzer* **2) 3)** sind Flugschriften, welche zur Verbreitung in weiteren Volkskreisen bestimmt sind. Sehr lehrreich sind die Angaben über die Ausbreitung der Adventisten in Deutschland, ihre von der Internationalen Traktatgesellschaft in Hamburg herausgegebenen Bücher und Zeitschriften und ihre Kolportage. Die Angriffe gegen die katholische Kirche und das Papsttum sind gut gekennzeichnet und spez. die „adventistischen Forschungsmethoden" in der an zweiter Stelle aufgeführten Broschüre „Die S.T. (Siebententags)-Adventisten und der Fels des Christentums" (S. 33 ff) nach Gebühr beleuchtet. Was aber *R.* von der Inquisition sagt, müßte viel korrekter ausgedrückt werden. Siehe zB. Kirchenlexikon s. v. Inquisition *(Brück)*. Zu bedauern ist, daß auch *Richard Gröhl* in seiner sofort (n. 4) zu behandelnden sonst gehaltvollen Schrift S. 64²—76 diese mißverständlichen, ja irreführenden Sätze von *Roetzer* wiederholt.

Die erste Auflage der Schrift von *R. Gröhl* **4)** hat vor der zweiten den Vorzug, daß sie in den Anmerkungen genaue Literatur- und Zitaten-Nachweise bringt, welche in der 2. Auflage meist weggelassen sind, wohl weil dieselbe als volkstümliche Aufklärungsschrift gedacht ist. Für die Seelsorgsgeistlichen aber, welche gegen das Eindringen der Adventisten anzukämpfen haben,

---

1) *M. Heimbucher*, Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde (Neu-Irvingianer). 3. Aufl. Regensburg, G. J. Manz 1924. 8°, IV u. 112 S. M 1.—. — **2) 3)** *Joh. B. Roetzer*, Was ist vom Adventismus zu halten? M.-Gladbach, Volksverein 1920. 8°, 24 S. Ders., Die S. T. (d. i. Siebententags)-Adventisten und der Fels des Christentums. Innsbruck, Tyrolia 1922. 8°, 54 S. — **4)** *Richard Gröhl*, Die Adventisten und ihre Lehren. Breslau, Franz Goerlich 1921, 8°, 127 S. — Die 2. Aufl. erschien unter dem Titel: Die „Heiligen der letzten Tage" und die katholische Kirche. Habelschwerdt (Schlesien), Franke 1925. 8°, 150 S. M 2.—.

können die Zitatennachweise aus den adventistischen Schriften von Nutzen sein; daher dürfte es sich empfehlen, dieselben in einer Neuauflage, etwa in einem Anhang, wieder aufzunehmen. *G.* versteht es, in leicht faßlicher Weise die adventistischen Irrtümer darzustellen und zu widerlegen. Für die Abwehr der Angriffe gegen die katholische Kirche kann seine Schrift gute Dienste leisten. Doch sei darauf aufmerksam gemacht, daß ²S. 22 unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele, welche von den Adventisten gegen die Zeugnisse der Hl. Schrift ganz irrig verstanden, ja eigentlich geleugnet wird (vgl. unten n. 8 das über die sog. „Ernsten Bibelforscher" Gesagte!), der Beweis vermißt wird, dessen sich der Heiland selbst gegen die Sadduzäer bediente. Mt 22,31 beweist er aus dem Gottesworte: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" die Auferstehung, d. h. die Fortdauer der Seele nach dem Tode, indem er den Untersatz beifügt: „Gott ist nicht (ein Gott) der Toten, sondern der Lebendigen". Das Gotteswort besagt, so folgert der Heiland, daß die Erzväter keine vergangenen, heute nicht mehr existierenden Wesen sind, sondern der Gegenwart angehören und somit leben. — Unter den neueren Übersetzungen und Erklärungen der Hl. Schrift (S. 54) hatte auch die Übersetzung des N. T. von *K. Rösch* Erwähnung verdient.

B. Gegen die „Ernsten Bibelforscher"

In derselben klaren und gemeinverständlichen Schreibweise wie in seiner Schrift gegen die Methodisten und Adventisten legt Prälat *Heimbucher* auch die Entstehung, Entwicklung und Lehre der sog. „Internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher" **5)** dar. Diese Benennung hat die von dem Amerikaner *Charles Taze Russell* gegründete Sekte seit 1913 offiziell angenommen; früher war dieselbe unter dem Namen „Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft" oder auch unter dem Titel der „Milleniums-Tagesanbruchsleute" bekannt. *H.* schildert zuerst das Leben und Wirken des Gründers der Sekte und gibt dabei einen Überblick über seine schriftstellerische Tätigkeit, vor allem über dessen Hauptwerk, die „Schriftstudien", welche in 7 Bänden erschienen. Dann zeigt er, wie die Grundidee *Russells*, sein „Plan Gottes mit der Menschheit" keine Stütze in der Hl. Schrift hat, ja ihr widerspricht, und läßt hierauf eine Darstellung und Widerlegung der Hauptpunkte seines Lehrsystems folgen. Diese sind in den zehn Sätzen eines Flugblattes der Sekte: „Ist die ‚Milleniumslehre'

---

5) *M. Heimbucher,* Was sind denn die „Ernsten Bibelforscher" für Leute? 2. Aufl. Regensburg, G. J. Manz 1923. 8°, 85 S. M 1.—.

schriftgemäß?" enthalten und wurden von *F. Loofs* in der Schrift: „Die Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher"[2], Leipzig 1921, S. 24—29, wörtlich abgedruckt. Da auch *H.* diese 10 Sätze, welche in gleicher oder ähnlicher Formulierung als *Russells* „eigne Worte" in den Schriftstudien VII, 41 f angeführt werden, seinen Ausführungen zugrunde legt, so erhält der Leser seines Buches genauen Einblick in das schriftwidrige Lehrsystem der Sekte, welche nach Art von „lucus a non lucendo" unter dem gleißenden Titel „Ernster Bibelforscher" die Gemüter einfältiger Leute verwirrt.

Die kleine Flugschrift von Pfarrer *Richard Gutfleisch* (Bruchsal) **6)** will nichts anderes sein, als eine volkstümlich gehaltene Kritik des Lehrgebäudes der genannten Sekte auf Grund der „Schriftstudien" von *Russell.* Der lebhafte rhetorische Stil verrät, daß dieselbe aus einem Vortrage zur Abwehr der Propaganda der „Ernsten Bibelforscher" hervorgegangen ist.

Das Buch von *Fritz Schlegel* **7)** ist eine gewandt geschriebene Verteidigung der katholischen Glaubenslehre gegen eine Schrift, „die eine Schmähung und Verleumdung der kath. Kirche darstellt und ihm von einem schweizerischen Ernsten Bibelforscher zur ‚Beantwortung' zugeschickt wurde" (Vorwort S. 4). In mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzungen mit Angehörigen dieser Sekte konnte sich der Verf. genaue Kenntnis ihrer Lehren und ihrer Arbeitsweisen erwerben: das gibt seiner Streitschrift eine besondere charakteristische Note. Sehr viel, ja fast zur Gänze und mit geringen stilistischen Änderungen, wurde das Werk von *Heimbucher* benützt; doch ist auch viel Eigengut hinzugefügt und anderes auf breiterer Grundlage ausgebaut. Für jene, welche in die Notwendigkeit versetzt sind, den Angriffen der „Ernsten Bibelforscher" entgegenzutreten, wird die Streitschrift von *Schlegel* gute Behelfe bieten. Den einen speziellen Vorzug hat sie noch, daß sie klar, ja greifbar die Kampfesweise der Gegner enthüllt.

Am 16. und 17. Oktober 1923 fanden in den Räumen des Theologischen Konvikts zu Freiburg i. Br. auf Veranlassung der Priesterkongregation eine Reihe von Vorträgen über moderne Seelsorgsfragen statt. Diese sind im 12. Heft der Sammlung „Hirt und Herde" unter dem Titel „Religiöse Volksströmungen

6) *Richard Gutfleisch,* Der Internationale Verein Ernster Bibelforscher. Karlsruhe, Badenia 1922, 8°, 23 S. — **7)** *Fritz Schlegel,* Die Wahrheit über die „Ernsten Bibelforscher". Freiburg i. Br. 1922, Selbstverlag. 280 S.

der Gegenwart" von Prof. *A. Allgeier* herausgegeben worden. Sie bilden die Ergänzung und Fortführung der 1919 erschienenen Konferenzvorträge „Aus Bibel und Seelsorge". Siehe die Anzeige in dieser Zeitschrift 44 (1920) 137–39. Die sechs neu veröffentlichten Vorträge **8)** beschäftigen sich mit den „Ernsten Bibelforschern", dem Okkultismus und der Anthroposophie *R. Steiners*. Der einleitende Vortrag von Prof. *Allgeier* behandelt in einem geschichtlichen Überblick die Zukunftserwartungen auf Grund der Bibel in alter und neuer Zeit. Diözesanmissionär *A. Müller* (Freiburg) will zeigen, wie der Stifter der Bibelforschersekte, *Russell*, von seinem Grundirrtum aus, der Leugnung der ewigen Höllenstrafe, zu seinem Heilsplan Gottes mit der Menschheit und seiner Milleniumstheorie und zu seinen weiteren Irrtümern, vor allem der Leugnung der Unsterblichkeit der geistigen Menschenseele, gelangte. Hier setzt nun Prof. *Jakob Bilz* in seinem Vortrage: „Die ‚Ernsten Bibelforscher' und die letzten Dinge" ein, um vom dogmatischen Standpunkte aus die Aufstellungen der Sekte über die letzten Dinge einer gründlichen Beleuchtung und Widerlegung zu unterziehen. Zuerst legt er (S. 55) den status quaestionis klar auseinander:

„Der Hauptpunkt in der Lehre der Ernsten Bibelforscher, der ihnen auch wohl die meisten Sympathien bei der großen Masse einträgt, ist die Leugnung der ewigen Höllenstrafe; mit ihm steht in engster Verbindung, und zwar als Grundvoraussetzung dieser Leugnung, die Verneinung der natürlichen, wesenhaften Unsterblichkeit der Menschenseele, weiterhin, scheinbar im Widerspruch mit der Leugnung der Unsterblichkeit, die Behauptung, daß mit dem Tode des Menschen die Entscheidung über sein Los nicht endgültig gefallen sei, vielmehr für alle, die nicht schon im jetzigen ‚Evangeliumszeitalter' gerettet werden, im ‚Milleniumszeitalter' noch einmal eine ‚Gelegenheit' gegeben werden solle, um sich für ewiges Leben oder ewigen Tod zu entscheiden, also die Leugnung der kirchlichen Lehre, daß mit dem Tode der Prüfungsstand (status viae) zu Ende ist und der Endzustand (status termini) eintritt".

Diese drei Hauptpunkte werden dann von *Bilz* eingehend behandelt. Sehr gut wird darauf aufmerksam gemacht (S. 55 f), daß die Ernsten Bibelforscher nicht jegliche Unsterblichkeit verneinen,

---

8) Religiöse Volksströmungen der Gegenwart. Vorträge über die „Ernsten Bibelforscher", Okkultismus und die Anthroposophie *R. Steiners*, in Verbindung mit *Jak. Bilz, L. Bopp, K. Kistner, A. Müller* und *H. Straubinger* hrsg. von *A. Allgeier*. (Hirt u. Herde, 12. Heft). Freiburg i. Br., Herder 1924. VII u. 154 S.

sondern nur eine dem Menschen „innewohnende“, wesensmäßige, daß aber diese geleugnet wird im Interesse der These, daß es keine ewige Hölle geben könne und daß die endgültig Verstockten vernichtet werden im sog. zweiten Tod. Das spricht der Nachfolger *Russells*, *J. F. Rutherford*, in seinem Handbuch „Harfe Gottes“ Nr. 74 aus mit den Worten: „Die beiden Lehren von einer den Menschen innewohnenden Unsterblichkeit und ewiger Qual müssen zusammen stehen oder fallen. Und da sie beide falsch sind, müssen sie beide fallen“. Klar aber hebt *Bilz* wieder hervor, wie gerade die irrige Begriffsbestimmung dieser von aller gesunden Philosophie freien Bibelforscher: „Seele“ = „Mensch“, „atmendes, lebendiges Wesen“, den weiteren Irrtum geboren hat: „Der Mensch i s t eine Seele, nicht: er besitzt eine Seele, und in dieser Hinsicht steht er den Tieren gleich, denn jedes Geschöpf, das atmet, ist eine Seele, wie auch 1 Mos. 1,20 die niederen Tierarten ‚Seelen‘ genannt werden“. Dann freilich sind die Menschen den Tieren hinsichtlich der Sterblichkeit gleichgestellt, wie die „Harfe Gottes“ Nr. 58 verkündet: „Alle Seelen sterben auf gleiche Weise; sobald sie zu atmen aufhören, sind sie tot“.

Der 4. hieher gehörige Vortrag von *K. Kistner* (Stadtpfarrer in Freiburg-Haslach): „Unsere Seelsorge und die Sekten“, enthält instruktive Winke, die, wenn sie beachtet werden, viel dazu beitragen können, daß die theoretischen Erörterungen der übrigen Vorträge in der Seelsorge in der richtigen Weise in die Tat umgesetzt werden.

Prälat *Meffert* hielt gelegentlich einer Bibelwoche zu Bingen a. Rh. fünf Vorträge gegen die „Ernsten Bibelforscher“, welche, nur wenig erweitert, in der vorliegenden Arbeit **9)** zusammengefaßt sind. Die beiden ersten Vorträge: „Ernste Bibelforschung“ und „Bibel und Kirche“ sind mehr grundlegender Natur. Die drei letzten Vorträge: „Bibel und Weltende“, „Der Gedanke an das 1000jährige Reich: Ursprung und Geschichte“, „Einführung in die Geheime Offenbarung“ bringen die biblischen und kirchlichen Lehren über die eschatologischen Fragen zur „Abwehr gegen die von wissenschaftlicher Sachkenntnis nicht beschwerten Phantastereien dieser sog. Bibelforscher“ (Vorwort S. V) mit Nachdruck zur Geltung. Die Vorzüge der apologetischen Schriften des Verf.s sind bekannt: mit großer Literaturkenntnis verbindet sich eine lebendige, eindrucksvolle Darstellungsgabe. Dies trifft auch bei diesen Vorträgen wieder zu: sie enthalten nicht nur wertvolles Material über die besprochenen Fragen, sondern sind zugleich

---

9) *Franz Meffert*, „Bibelforscher“ und Bibelforschung über das Weltende. Freiburg i. Br., Caritasverlag 1925. 8°, XI u. 149 S. M 2.—

eine praktische Handreichung, wie diese Fragen in öffentlichen Konferenzreden zu behandeln sind, um zu belehren und zu überzeugen.

P. Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.*, der Herausgeber der „Alttestamentlichen Predigten" und Verf. des trefflichen, zur Verbreitung in Volkskreisen sehr geeigneten Büchleins „Schlagworte gegen die Bibel" (Kevelaer 1925. M 0.50), hat mit seinem neuesten Werke **10)** eine sehr verdienstliche Arbeit geleistet. „Die Eigenheit liegt in der Verfolgung der einzelnen Aufstellungen der E. B." (Vorwort S. 3). Zu diesem Zwecke wurde für die Wiedergabe der Lehre der E. B. das von „Bruder" *J. F. Rutherford* herausgegebene Handbuch „Die Harfe Gottes" zugrunde gelegt. Dieses Handbuch, eine Art Katechismus, wird neuestens angekündigt als „ein einzigartiges Buch", als „ein wahrer Bibelschlüssel, der in leichtverständlicher Weise und in einfacher Sprache alle Grundlehren der Bibel erklärt und einen vollständigen Umriß über den in der Heiligen Schrift geoffenbarten Heilsplan Gottes mit der Menschheit gibt". Dazu wird als Auflagezahl des einzigartigen Buches angegeben: „über 2 Millionen". Das rechtfertigt das Vorgehen von *P.*; doch hat er außerdem noch das Originalwerk *Russels*, die „Schriftstudien" und andere Broschüren der „Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft" herangezogen. Dadurch wird den Lesern und Benützern seiner Schrift nicht nur zuverlässige Aufklärung über das ganze Lehrsystem der Sekte geboten, sondern auch vielerorts der authentische Text ihrer Aufstellungen selbst. Und dieser kann für die Seelsorgspriester, welche in ihren Gemeinden die Angriffe der E. B. abzuwehren haben, von großem Nutzen sein. Es ist ja nicht jedermanns Sache, sich die teuren Schriftstudien von *Russell* — *Meffert* teilt in seinem Buche S. 5 die neuesten Preise derselben mit — anzuschaffen. Auch die Methode, welche *P.* einschlägt, ist zu loben: Zuerst legt er die einzelnen Lehrpunkte der E. B. dar, wobei er mit wörtlichen Nachweisen aus der oben genannten „Harfe Gottes" und den „Schriftstudien" nicht spart; dann läßt er jedesmal die Antwort, d. i. eine ausführliche, theologisch gut begründete Widerlegung folgen. So wird in 11 Kapiteln, wenn wir von dem einleitenden Kap. 1 und dem rekapitulierenden Schlußkapitel 13 absehen, das ganze Lehrsystem der Sekte, Punkt für Punkt, klar und übersichtlich behandelt.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

10) *Tharsicius Paffrath O. F. M.*, Die Sekte der Ernsten Bibelforscher. Paderborn, Bonifazius-Druckerei 1925. 8°, 176 S. 3 M, geb. 4 M.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Studien zur Frage über die **Realität des Göttlichen** in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. Von *Karl Fröhlich*. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von *Georg Wunderle*, Heft 6/7). gr. 8°, 296 S. Würzburg 1925. Becker. M 5.50.

Die vorliegende Studie bietet eine gründliche und zuverlässige Orientierung über die Frage nach der Realität Gottes in der neueren und neuesten deutschen Religionsphilosophie. An Stelle einer systematischen Darstellung nach den drei Hauptgesichtspunkten, die vor allem im Vordergrund stehen — Gott als Idee, Realität, Person — bevorzugt der Verf. den „induktiven", historisch-referierenden Weg, indem einige wichtige Vertreter der neueren deutschen Religionsphilosophie der Reihe nach behandelt werden. Daß dabei auf *Kant* zurückgegriffen werden mußte, versteht sich von selbst, es handelt sich ja um die akatholische Religionsphilosophie. So kommen denn der Reihe nach zur Sprache: *Kant*, *Cohen*, *Natorp*, *Vaihinger*, *Simmel*, *Windelband*, *Rickert*, *Scholz*, *Scheler*. Schon die Namen allein lassen uns ein interessantes Bild erhoffen, das der Verf. mit Geschick entwirft und in klaren und scharfen Umrissen vor uns erstehen läßt.

Die ganze Darstellung umfaßt zwei Teile: die Darlegung und die kritischen Bemerkungen.

Im ersten Teil wird die Auffassung der einzelnen angeführten Vertreter herausgearbeitet und, soweit es zum Verständnis nötig ist, in ihr ganzes System eingebaut. Ein besonderes Gewicht wird dabei auf die Aufzeigung der Zusammenhänge und Berührungspunkte zwischen den einzelnen Systemen gelegt. Grundsätzlich sind von der Darstellung ausgeschieden die Diskussionen über die Gottesbeweise sowie auch einige andere Fragen wie die Selbstgewißheit der Religion, das Verhältnis des Rationalen und Irrationalen im religiösen Erlebnis, um den Gang der Untersuchung nicht zu beschweren.

Die kritischen Bemerkungen, die den zweiten, beinahe ebenso umfangreichen Teil des Werkes ausmachen, greifen vielfach in der „Darlegung" entwickelte Hauptgedanken wiederum auf und suchen ihnen im Sinn einer „immanenten Kritik" die rechte Wertung zuteil werden zu lassen. Manche würden hier wohl noch eine von anderem Standpunkt aus gehaltene Kritik wünschen. Jedenfalls hat sich der Verf. aber bemüht, seinem Vorhaben treu zu bleiben, „jedem einzelnen System in seiner Eigenart möglichst gerecht zu werden" (16). Manche Wiederholungen

sind mit dieser ganzen Anlage des Werkes unvermeidlich verbunden, doch fallen sie nicht zu sehr zur Last.

Auf einzelnes kann hier nicht näher eingegangen werden, da auch eine nur summarische Inhaltsübersicht über den Rahmen einer Besprechung hinausgreifen würde. Den Höhepunkt oder besser gesagt den Tiefpunkt hat die idealistische Religionsphilophie jedenfalls in *Vaihinger* erreicht, nach dem die Religion nichts anderes bedeutet als so leben, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, trotzdem man ganz bestimmt weiß, daß es kein solches gibt. Die Gottesidee wäre nichts als eine bewußte Fiktion, die sich aber im Leben als wirksam und nützlich erweist: ich handle so, als ob es einen Gott gäbe, trotzdem mir meine theoretische Vernunft sagt, daß es keinen solchen und keine moralische Weltordnung gibt (70). Hier kann man nur das vernichtende Urteil unterschreiben, das *Scholz* darüber fällt, daß vor einer derartigen durchschauten Fiktion selbst Narren nicht niederknien, um einen solchen Gott anzubeten (218—19). Daß eine derartige Religion im Leben vollständig versagen muß, versteht sich von selbst. *F.* zeigt auch, daß *Vaihinger* keinen Grund hat, *Kant* hierin für sich in Anspruch zu nehmen. Besser steht es bei den anderen angeführten Vertretern, in dem Streben der Realität Gottes nahe zu kommen. — *Simmel* allerdings will die Wahrheitsfrage prinzipiell aus der Religionsphilosophie ausgeschieden wissen — aber zu einem befriedigenden Ziel kommt keiner — auch *Scheler* nicht.

Wiederholt betont *F.*, daß die Wahrheitsfrage von der Religionsphilosophie nicht ausgeschieden werden könne. Mit Recht. Um Gott anzubeten, ihm zu dienen, vielleicht sogar unter den schwersten Opfern seinen Willen zu erfüllen, muß ich doch wahrhaftig zuerst von seinem Dasein überzeugt sein. Hier hat die Metaphysik das entscheidende Wort zu sprechen.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Switalski, Dr. *W.*, **Kant und der Katholizismus.** Vortrag, gehalten auf der Heidelberger Tagung der Görres-Gesellschaft am 29. September 1924. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 7). 1. und 2. Aufl. kl. 8°. 30 S. Aschendorff, Münster 1925. M —.80.

So klein und unscheinbar das Schriftchen ist, so reich und tief ist sein Inhalt. Im Jahre des Kantjubiläums hat *Sw.* auf der Heidelberger Tagung der Görres-Gesellschaft Kant und den Katholizismus in ihrer tiefsten philosophischen Grundauffassung einander gegenüber gestellt, im Problem der Erkenntnis und Sittlichkeit.

Dem einseitigen Subjektivismus Kants gegenüber haben wir im Katholizismus nicht ein ebenso einseitiges Objekt-Extrem,

sondern die schönste Harmonie, zutiefst begründet in Gott, dem Urquell, Urbild und Bürgen aller Seins- und Erkenntnisordnung, in dem Erkennen und Sein in eins zusammenfallen.

Aus diesem Gedanken heraus ergibt sich auch, daß Gott mit seinen sittlichen Anforderungen dem menschlichen Gewissen, das ja wie die ganze Menschennatur von ihm stammt, nicht als ἕτερος, als willkürlich Fremder gegenübersteht und die höchste sittliche Vollendung des Menschen darin gelegen ist, daß er, seiner kreatürlichen Stellung und seiner Eingliederung in die ganze objektive Seinsordnung entsprechend, das auswirkt, was er dem Idealbild Gottes nach sein soll. Im Katholizismus findet der starre Rigorismus Kants: das Gute nur um des Guten willen, lediglich aus sittlichem Pflichtbewußtsein, zu tun ein erhabenes, aber nicht rigoristisches Gegenstück im Handeln aus Liebe zu Gott dem unendlich Guten, in dem alles Gute wurzelt.

Daraus fließt endlich die ganz verschiedene Auffassung der Religion: sie „ist zutiefst Gottesdienst und nicht symbolische Einkleidung menschlich wichtiger Grundsätze" (28). Conversio ad Deum und aversio a Deo wird im Anschluß an ein Augustinuswort die verschiedene Geisteshaltung im Katholizismus und im Kantianismus genannt (29).

Damit sind die Hauptgedanken wiedergegeben, die in diesem Vortrag klar und schön entwickelt wurden. Nur S. 22—23 scheint das Verhältnis zwischen Willen und Wesen Gottes als Norm des Guten nicht richtig dargelegt zu sein. In Gottes Wesen als causa exemplaris wurzeln die idealen Normen des Guten, und deshalb kann, resp. muß Gott das derart sittlich Gute wollen nicht aber umgekehrt ist etwas sittlich gut, weil Gott es will.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

D. Dr. *Georg Wunderle,* **Einführung** in die moderne **Religionspsychologie.** (Sammlung Kösel 96). Kempten, J. Kösel & Fr. Pustet. kl. 8°. 140 S.

Die vorliegende Einführung in die Religionspsychologie ist Einführung in einem strengeren Sinne des Wortes, d. h. sie will nur jene Fragen behandeln, die man sonst gleichsam einleitungsweise einer wissenschaftlichen Disziplin vorauszuschicken pflegt. Sie beschäftigt sich demgemäß mit einem geschichtlichen Überblick über die Entfaltung der religionspsychologischen Bestrebungen in alter und neuer Zeit und „will dann die Aufgaben und Methoden der modernen religions-psychologischen Untersuchung ins rechte Licht stellen", dadurch aber auch zugleich zur Aufklärung über

den Wert dieser Lieblingswissenschaft unserer Tage beitragen. Sie führt also gerade bis an die Schwelle dieser Wissenschaft; über den eigentlichen Gegenstand der Religionspsychologie, d. h. über das religiöse Erleben in seinem Aufbau und seiner Entwicklung will sich die gegenwärtige Schrift nicht in eigener Darstellung äußern. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich eine andere Schrift desselben Verfassers: Das religiöse Erleben, eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie, Paderborn 1922. (Vgl. hierüber diese Zeitschrift 46 [1922] 591).

Im geschichtlichen Überblick können wir uns nun an der Hand der Ausführungen *W.s* mit einer Art von Genugtuung überzeugen, daß das Interesse an psychologischen Untersuchungen durchaus nicht neu ist, daß vorab das scholastische Mittelalter hierin bereits Erstaunliches geleistet hat. „Überall, wo religiöses Leben bewußt gepflegt wurde, mußten sich irgendwelche Ansätze zu einer Beobachtung desselben zeigen“ (7); und wer hat dieses religiöse Leben mehr bewußt gepflegt als die großen Heiligen, die religiösen Genies der christlichen Vorzeit, angefangen von den christlichen Apologeten, einem hl. *Augustin* bis herab zum hl. *Bernhard*, und dann weiter bis zu einem *Franz von Sales* und den großen mystischen Theologen der ausgehenden (mittelalterlichen) Scholastik! Auch in den Reformatoren des 16. Jahrh.s war dieses Interesse nicht minder rege, nur mußten sie bei ihren Irrtümern in den Grundprinzipien auf diesem Gebiete bald auf grundstürzende Irrtümer verfallen; so ward denn auch die religionspsychologische Untersuchung, besonders unter der Weichenstellung *Kants* und *Schleiermachers* auf blinde Geleise verschoben, auf denen nun die Moderne, soweit sie der philosophia perennis entsagte, sich ratlos hin und her bewegt, ohne je weiter voran zu kommen.

In der Verlegenheit, in die man durch die Entrationalisierung der Gotteserkenntnis *(Kant)* und die Auffassung der Religion als eines rein psychologischen Erlebnisses *(Schleiermacher)* gekommen war, fing man dann an, sich aller Hilfsmittel zu bedienen, die man auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften schon in Verwendung genommen hatte, und versuchte es, die religiöse Psychologie als Zweig der allgemeinen exakten Psychologie zu behandeln; es kam zur sog. experimentellen Religionspsychologie. Man ging schließlich hierin soweit, daß man die Erfahrung, die man aus einer solchen empirischen Psychologie schöpfte, als das Einzige und Entscheidende ansah, durch dessen Analyse man auch die allgemein gültige Wahrheit des religiösen Erlebnisses, seine innere Wahrheit und Berechtigung aufzudecken und zu ver-

bürgen wähnte (transzendentale Religionspsychologie). *W*. wendet sich mit Recht gegen einen solchen Übergriff „exakter" Wissenschaft auf das Gebiet der Normwissenschaften (44—48). Für Katholiken wäre damit völliges Versubjektivieren aller Religionen gegeben und dies wäre für Anhänger einer Offenbarungsreligion schlechterdings unerträglich: aber auch der Großteil andersgesinnter Religionsforscher hat dies sehr bald verworfen und die experimentelle Untersuchung auf die reinen Tatsachen des seelischen Erlebnisses beschränkt. Die weitere Entwicklung in der Religionspsychologie gilt denn auch schließlich lediglich der Methode, wie eine solche Untersuchung der seelischen religiösen Vorgänge im Menschen zu bewerkstelligen sei. Damit beschäftigt sich das zweite Kapitel des geschichtlichen Überblicks: die neuere methodisch-empirische Religionspsychologie. Namen wie *Dilthey*, *Wundt*, *James* und *Ribot*, *Starbuck*, *Meumann*, *Girgensohn* geben den einzelnen Phasen dieser Weiterentwicklung ihr Gepräge.

Mit diesen Methoden selber beschäftigt sich dann der zweite Teil der Einführung *W.s*. Im einzelnen kommen zur Darstellung und Würdigung die phänomenologische und die geisteswissenschaftliche Methode, die völkerpsychologische Methode, die Methoden der empirischen Individualpsychologie, wozu *W*. die methodische Selbstbeobachtung, die Erhebungsmethoden und das religionspsychologische Experiment rechnet. Der Verf. bemüht sich hier, die Eigenart und den Eigenwert dieser Methoden im einzelnen sorgfältig herauszuarbeiten und in objektiver Abwägung die Grenze zwischen den berechtigten Ansprüchen und den oft hochfliegenden Erwartungen dieser modernen Religionspsychologen zu ziehen. Ein Programm bedeutet hierin der Satz: „Die Religionspsychologie ist unbeschadet ihres empirischen Charakters keine naturwissenschaftliche Disziplin und kann daher weder die Mittel noch das Ziel ihrer Forschung unbesehen und unverändert von irgend einem naturwissenschaftlichen Arbeitszweig entlehnen" (74).

Ob nun die Religion als solche aus dieser neueren Behandlung gewinnen kann? Gewiß — und *W*. betont dies als selbstverständlich (5) — standen die aus den jetzigen Natur- und Geisteswissenschaften entlehnten und auf die Untersuchung des religiösen Erlebens angewandten Methoden noch niemals vorher in solcher Vollkommenheit und die Hilfsmittel, die man in alter Zeit gelegentlich in Verwendung genommen hat, muten den modernen Psychologen primitiv an; aber trotz allem fragt es sich doch, ob nicht gerade auf diesem Gebiete auch „primitive" Methoden etwas

leisten können, ja ob sie nicht in der Hand genialer Menschen ungleich mehr erzielen als alle heutige Kleinarbeit, mag man sie auch noch so oft als „exakt“ und „experimentell“ preisen. Und dies gilt um so mehr, als man sich nach all dem Wirrwarr moderner Methoden schließlich überzeugen muß, daß Selbstbeobachtung und Erforschung der spontan gegebenen religiösen Äußerungen anderer die einzigen ausschlaggebenden Mittel für religiöse Untersuchungen bleiben, und daß daneben alle übrigen Mittel nur sekundäre Bedeutung haben.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

De Ecclesia tractatus historico-dogmatici quos scripsit *Hermannus Dieckmann S. J.* (Theologia fundamentalis). Friburgi in Br., Herder 1925. T. I: De Regno Dei. De Constitutione Ecclesiae. VIII et 554 pg. M 14.—, geb. M 15.50. — T. II: De Ecclesiae Magisterio. Conspectus dogmaticus. XII et 308 pg. M 10.—, geb. M 11.50.

Über Zweck, Aufbau und Methode dieses Werkes unterrichtet uns der Verf. in der Einleitung. Er will keinen dogmatischen Traktat schreiben, der die Kirche nach dem betrachtet, was sie durch ihr unfehlbares Lehramt über sich selbst aussagt; das Werk soll vielmehr ein Bestandteil der Fundamentaltheologie sein, d. h. jener theologischen Wissenschaft, welche der Dogmatik den Weg ebnet und vorbereitet, indem sie den wissenschaftlichen Nachweis erbringt, daß Gott sich wirklich dem Menschengeschlecht durch Jesus Christus geoffenbart hat. Zu diesem Zwecke müssen erst die Quellen, in denen die Lehre Christi niedergelegt ist, d. i. die Schriften des N. T. auf ihre Existenz, Integrität, Echtheit und Glaubwürdigkeit geprüft werden: dies geschieht in der Einleitung zum N. T. Sodann muß festgestellt werden, was Christus nach dem Zeugnis dieser Quellen von sich selbst lehrt und mit welchen Gründen er seine Aussage bekräftigt hat; dies bildet den Inhalt des Traktates de Legato divino, wo gezeigt wird, daß Christus wirklich der von Gott gesandte und als solcher durch Wunder bestätigte Lehrer der Menschen, ja der Sohn Gottes selbst ist. Sowohl die Einleitung ins N. T. als auch der Traktat de Legato divino werden vom Verf. vorausgesetzt.

Der Traktat von der Kirche hat die Frage zu lösen: Wo ist die christliche Offenbarung zu finden? In ihm muß der Beweis erbracht werden, daß Christus eine religiöse Gemeinschaft gegründet hat, nämlich seine Kirche, deren Organisation er genau bestimmte, der er alles anvertraute, was er als Gesandter Gottes

den Menschen verkündet hat, und die Bewahrerin der gesamten Offenbarung und gottgewollte Lehrerin der Völker ist, ausgerüstet mit göttlicher Auktorität und mit der Gabe der Unfehlbarkeit.

Das Werk ist in drei Traktate gegliedert: 1. de Regno Dei; 2. de Constitutione Ecclesiae; 3. de Ecclesiae Magisterio. Der erste Traktat wird in den meisten Lehrbüchern nur ganz flüchtig mit einigen Bemerkungen abgetan; *D.* widmet ihm volle 173 Seiten (14–186). Christus als der gottgesandte Messias hat seine Predigt mit den Worten eingeleitet: „Tuet Buße, denn das Himmelreich (oder das Gottesreich) ist nahe!" Zum Volke sprach er nur von diesem Reiche; von der Kirche redete er erst später zu seinen Aposteln, als das Volk durch die Ränke seiner Führer ihm abwendig gemacht war. Demgemäß wird zuerst aus den Schriften des A. T., dann aus den außerkanonischen jüdischen und heidnischen Schriften und endlich aus den Evangelien gezeigt, welchen Sinn das Volk mit dem Ausdruck „Reich Gottes" verband. Dann wird untersucht, in welchem Sinne Christus das von ihm zu gründende Reich verstand. Dasselbe ist nicht rein eschatologisch, sondern gehört auch dieser Welt an; es ist ein Reich, das vor allem innerlich ist, aber auch eine äußere Organisation einschließt; es ist rein religiös, nicht politisch; es tritt an die Stelle des A. T., das abgeschafft wird; es ist endlich ein universelles Reich, das nicht bloß eine Nation, sondern alle Völker der Erde umfassen soll.

Im zweiten Traktat wird von der Verfassung der Kirche gehandelt, und zwar zuerst von der Gründung derselben. Christus hat aus der Zahl seiner Anhänger und Jünger zwölf auserwählt, die ein Kollegium bilden und seine Gesandten und Apostel sein sollten. Hiebei wird auch das Apostelamt des Paulus und Barnabas ausführlich besprochen. Indem Christus diesen zwölf Aposteln eine soziale und hierarchische Gewalt übertrug, gründete er eine sichtbare, hierarchisch organisierte Gemeinde. Die Verfassung derselben ist aber keine oligarchische, sondern eine monarchische, da Christus dem Petrus den Primat der Jurisdiktion verhieß und nach seiner Auferstehung verlieh. Die gegen die Echtheit von Mt 16,17 ff und Jo 21,15 ff erhobenen Bedenken werden entschieden zurückgewiesen. Da Christus der von ihm gestifteten Kirche seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten zugesichert hatte, mußte sie auch nach seinem Tode in jener Form weiter bestehen, die er ihr gegeben hatte. Daher betrachtet der Verf. zuerst die Kirche im apostolischen Zeitalter. Die Gesamtkirche zeigt sich als hierarchisch gegliedert, da alle Christen unter sich eins sind nicht bloß in der inneren Gesinnung, sondern auch äußerlich durch dieselbe

Lehre, durch gegenseitigen Liebeserweis und durch denselben Kult; der Primat Petri tritt in dieser Zeit zwar weniger hervor, ist aber doch in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen hinlänglich angedeutet. Die einzelnen Lokalkirchen aber haben alle eine hierarchische Organisation und stehen unter der Leitung von Männern, die von den Aposteln eingesetzt waren. Ein noch klareres Bild gibt das nachapostolische Zeitalter. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts haben alle Kirchen Bischöfe zu Vorstehern; es herrscht ganz allgemein die Überzeugung, daß die Bischöfe von den Aposteln selbst auf Christi Weisung eingesetzt und daß die ordentlichen Vollmachten der Apostel auf die Bischöfe als ihre Nachfolger übergegangen sind. Als Nachfolger Petri im Primat erscheint der römische Bischof, wenn auch bezüglich des Umfanges der Primatialgewalt bei manchen Bischöfen noch unklare Vorstellungen herrschen. Endlich muß noch der Nachweis erbracht werden, daß die wahre Kirche Christi nur die römisch-katholische sei. Der Verf. zeigt zuerst, daß nur sie die Merkmale der wahren Kirche Christi an sich habe, nämlich Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit, daß sodann dieselbe Kirche durch sich selbst wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer vollkommenen Einheit, ihrer unbesiegbaren Festigkeit und ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung sei.

Im zweiten Band handelt *D.* vom Lehramte der Kirche in vier Kapiteln: 1. von der Existenz und Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes; 2. vom Subjekte; 3. vom Objekte; 4. von den Quellen desselben. Christus hat die zwölf Apostel ausgesandt, damit sie in seinem Namen und mit seiner Autorität alle Menschen lehren; damit hat er das Lehramt eingesetzt und will, daß es immer fortbestehe; außerdem hat er ihm die Unfehlbarkeit verliehen. Hier zeigt *D.* auch ausführlich, daß die Apostel keineswegs in dem Irrtum befangen waren, daß die Ankunft Christi zum Gerichte nahe bevorstehe. Die einzelnen Bischöfe sind zwar nicht unfehlbar, aber sie sind doch wahre, von Christus eingesetzte Lehrer ihrer Untergebenen; Unfehlbarkeit aber kommt ihnen zu, insofern sie in ihrer Gesamtheit das allgemeine Lehramt der Kirche ausmachen und dieses Amt ausüben entweder zerstreut über den ganzen Erdkreis oder vereinigt auf einem allgemeinen Konzil. Der römische Bischof aber ist der oberste authentische Lehrer und unfehlbar, wenn er ex cathedra eine Entscheidung gibt. Aber auch die Lehrentscheidungen der römischen Kongregation fordern, wenn sie auch in sich nicht unfehlbar und irreformabel sind, einen wahren inneren religiösen Assens von seiten

der Gläubigen. Direkter Gegenstand des unfehlbaren Lehramtes sind die geoffenbarten Wahrheiten. Da die Offenbarung mit dem Tode der Apostel abgeschlossen ist, kann es keinen objektiven, wohl aber einen subjektiven Fortschritt im Dogma geben; daß ein solcher stattgefunden hat, bezeugt die Geschichte. Indirekter Gegenstand des unfehlbaren Lehramtes sind alle Wahrheiten, die mit dem depositum fidei verbunden und zu dessen Erhaltung und Verteidigung notwendig sind. Die Quellen des unfehlbaren Lehramtes sind die hl. Schrift, die jedoch für sich allein nicht ausreicht, und die lebendige Überlieferung.

Damit ist die Lehre von der Kirche, soweit sie Gegenstand der Fundamentaltheologie ist, erschöpft. Da aber die Kirche durch ihr unfehlbares Lehramt noch vieles andere von sich ausgesagt hat, was Gegenstand des Glaubens ist und in den Bereich der Dogmatik gehört, und da andererseits die Fundamentaltheologie die Kirche nur nach ihrer Verfassung, ihrer Organisation und ihrem Lehramt betrachtet, während doch der Hauptzweck der Kirche der ist, das Erlösungswerk Christi fortzusetzen und die Gnadenschätze der Erlösung den Menschen zuzuwenden, hat der Verf. noch einen gedrängten, aber inhaltsreichen Conspectus dogmaticus beigegeben (206—258), in welchem er von der Beziehung der Kirche zum Vater und zum Hl. Geiste, von ihrer Natur und ihren Proprietäten handelt. Den Schluß bildet der Abdruck der Enzyklika Leo's XIII „Satis cognitum“ vom 29. Juni 1896 über die Einheit der Kirche.

Das ist in kurzen Umrissen der Inhalt der beiden vorliegenden Bände. Wie man daraus ersieht, ist der Aufbau nicht bloß originell, sondern auch durchsichtig und streng logisch. Aber um die ganze Fülle dessen, was geboten wird, ermessen zu können, muß man das Werk selbst lesen. *D.* hat eine ungeheure Arbeit geleistet. Er hat das gesamte Quellenmaterial fast vollständig und lückenlos verarbeitet; ein flüchtiger Blick in den Index scripturisticus kann jedermann davon überzeugen. Die außerkanonische Literatur der beiden ersten christlichen Jahrhunderte ist vollständig herangezogen und ausgebeutet. In den jeder assertio beigegebenen notae ist auch die neuere Literatur, sowohl die katholische als die akatholische, mit Bienenfleiß zusammengetragen, so daß der Leser imstande ist, sich weitere Informationen zu holen. Die Beweisführung ist durchwegs gründlich und solid. *D.* nimmt zu allen neueren Kontroversen Stellung, aber in durchaus objektiver und sachlicher Haltung. Sein Urteil ist stets maßvoll; er scheut sich auch nicht, gegebenenfalls ein non liquet zu sprechen. Das ganze Werk ist von einer echt kirchlichen Gesinnung und einer warmen

Liebe zur Kirche getragen. Wir stehen daher nicht an, es als eines der besten zu bezeichnen, die wir auf katholischer Seite über diesen Gegenstand besitzen.

Das Werk ist wohl nur als Handbuch gedacht, nicht aber als Textbuch zum Gebrauch in den Vorlesungen; denn als solches würde es zweifelsohne an die Studierenden allzuhohe Anforderungen stellen. Auch hielte ich es nicht für zweckmäßig, beim Unterrichte zwischen der apologetischen und dogmatischen Methode einen so scharfen Trennungsstrich zu machen, wie *D.* es tut; der dogmatische Teil, der für den Theologen nicht minder wichtig ist als der historische, würde hierbei sicher zu kurz kommen, abgesehen davon, daß es ein Zeitverlust ist, denselben Stoff zweimal zu behandeln. M. E. können beim Unterrichte beide Methoden zugleich angewendet werden, ohne daß die eine der andern Eintrag tut.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, de Baptismo et de Confirmatione. Autore *Al. de Smet S. T. D.* Editio 2. XX u. 331 S. gr. 8°. Brugis 1925, C. Beyaert. Fr 25.—.

Der Verf. nennt das vorliegende, 1915 in erster Auflage erschienene Werk „Tractatus dogmatico-moralis" und greift damit in der richtigen Erkenntnis, daß Dogma und Moral in der Sakramentenlehre ein wissenschaftlich untrennbares Ganzes bilden, auf die großen Theologen der Vorzeit zurück. Für die Art, wie heutzutage Dogma und Moral organisch zu vereinen sind, ist dieses Werk ein Musterbeispiel. So ist es nicht zu verwundern, daß ihm bereits die zweite Auflage beschieden ist; zu bedauern bleibt nur, daß der Verf. die übrigen Traktate der Sakramentenlehre in gleicher Bearbeitung noch nicht herausgegeben hat.

Als weitere Vorzüge seien genannt die vielfach neue logische Anordnung des Stoffes und damit die leichte Übersichtlichkeit. Als Beispiel selbständiger und überall durchgeführter Neuordnung kann die Darstellung der sakramentalen Wirkungen gelten. Der Verf. gibt sowohl bei der allgemeinen Sakramentenlehre als bei Taufe und Firmung zuerst eine descriptio effectuum und dann die principia, quae regunt distributionem effectuum. Die Wirkungen werden zusammengefaßt unter res et sacramentum und unter res tantum. Die drei Verteilungsprinzipien geben die Bedingungen an, unter denen die Hervorbringung von res et sacramentum, dann von res tantum, und endlich die allenfallsige reviviscentia von res tantum erfolgt. Zur klareren Darstellung der reviviscentia unterscheidet der Verf. in vollkommenem Parallelismus zum obex

und zur fructuositas bezw. infructuositas eine reviviscentia simpliciter, eine revivisc. secundum quid, eine revivisc. totaliter und stellt so folgende Leitsätze auf: 1. Bei der reviviscentia simpliciter erfolgt die Mitteilung der heiligmachenden Gnade, nachdem ein Sakrament (wegen eines obex simpliciter) infructuosum simpliciter geblieben war; 2. bei der reviviscentia secundum quid erfolgt die Mitteilung der aktuellen Gnaden (wenigstens quoad ius) und, zB. bei der Taufe, des Straferlasses, nachdem ein Sakrament (wegen eines obex sec. quid) infructuosum sec. quid geblieben war; 3. bei der reviviscentia totaliter erfolgt die Mitteilung der ganzen res, d. h. sowohl der gratia sanctificans als der actualis (und des Straferlasses), nachdem ein Sakrament (wegen eines obex totaliter) infructuosum totaliter geblieben war (nn. 77 ff, 246 ff, 389 ff).

Die Übersichtlichkeit der Lehrdarstellung wird gewonnen nicht nur durch die gute Stoffeinteilung, sondern auch durch die lernmethodisch so wichtige Anordnung und Verschiedenheit des Druckes sowie durch die Verweisung der meisten Zitate und unwichtiger, aber doch der Ergänzung dienender Bemerkungen in die Fußnoten.

Von Wünschen oder Bedenken seien folgende namhaft gemacht. Es wäre sicher als zweckdienlich zu begrüßen, wenn bei den aufgestellten Lehrsätzen der Grad der Sicherheit angegeben würde. — Die nach der ersten Auflage erschienene Literatur ist zwar vielfach angegeben, aber zu wenig verwertet. — Der Satz von der Materie und Form der Sakramente (n. 10) sollte, entsprechend dem abnehmenden Grad von Sicherheit, in folgende Teilsätze aufgelöst werden: 1. Zu jeder Sakramentsspendung gehören zwei (physische) Elemente; 2. das eine der beiden ist ein elementum determinabile, das andere ein elementum determinans; 3. die beiden Elemente sind Wesensteile und verhalten sich also wie Materie und Form. — Weil die Skotistenschule bis zum Trienter Konzil den Sakramenten wohl eine Wirksamkeit ex opere operato, nicht aber eine eigentliche Wirkursächlichkeit zuschrieben, so geht es nicht wohl an, einfachhin zu sagen: „fundamentale statuetur dogma, sacramenta gratiam operari ex opere operato, i. e. ea gratiam causare ceu veras causas“ (n. 18); denn das Trienter Konzil ließ die skotistische Ansicht in ihren Würden; und daran vermag auch die aus der Beschneidung erwachsende Schwierigkeit (n. 203) nichts zu ändern. Aus diesem Grunde und namentlich im Hinblick auf den Galaterbrief (bes. 5,2—11) drängt sich immer wieder die Frage auf, ob denn die Beschneidung wirklich als mosaischer Ritus und nicht vielmehr als konkrete Ausgestaltung des Natursakramentes (n. 200) die Erbsünde

erlassen habe. — Der Verf. verteidigt (n. 46 ff) die causalitas intentionalis im Sinne *Billots* als die wahrscheinlichere und löst (n. 48) die bekannte Schwierigkeit, wie denn die Konsekrationsworte in Brot und Wein die entitas intentionalis als nächste Wirkung hervorbringe, mit dem Ausdruck „producendo nimirum in materia ordinationem infallibilem ad hoc ut substantialiter immutetur per imperium divinum“. Was ist aber diese „ordinatio“ für ein ens? Während bei den anderen Sakramenten irgend ein ens iuridicum (ein status dignitatis oder ein ius) an Personen verliehen wird, müßte hier ein ens iuridicum in Brot und Wein, also in leblosen, unpersönlichen Dingen hervorgebracht werden, was doch kaum zu fassen ist. Ist aber die ordinatio infallibilis kein objektives, in Brot und Wein hervorgebrachtes Sein, so bleibt zur Erklärung der Wirkursächlichkeit nur noch eine Art der impetratio infallibilis übrig, d. h. die von *Billot* abgelehnte causalitas moralis.

Über die Einsetzung der Sakramente stellt *de S.* den Satz auf (S. 71): „Praeferenda censetur sententia, docens Christum, pro quibusdam sacramentis, signum sacramentale non determinasse specifice ne varietur, sed vel in forma specifica mutabili vel in forma generica dumtaxat“. Hiebei ist die Sentenz, die sowohl den Tatsachen als den Lehraussprüchen der Kirche noch am ehesten zu entsprechen scheint, übergangen oder doch wenigstens nicht klar hervorgehoben. Der Verf. versteht unter der determinatio in forma specifica mutabilis eine von Christus getroffene Bestimmung des sakramentalen Zeichens in sua forma specifica zugleich mit der den Aposteln oder der Kirche verliehenen Vollmacht, nicht zwar die von ihm bestimmten Materien und Formen abzuschaffen, wohl aber dieselben näher zu bestimmen „vel etiam novis elementis augere, adeo ut ipse signi valor, infra certos limites, obnoxius esset Ecclesiae voluntati ac ecclesiastico iuri“ (S. 67, n. 95). Faßt man nun diese Elemente, von denen der valor sacramenti bedingt ist, als nicht zur „Substanz“ gehörig, d. h. als Zeremonien, die weder im Namen Christi gesetzt werden noch auf die Wirkungen der Sakramente einen kausalen Einfluß ausüben, sondern als reine „Gültigkeitsbedingungen“, die nur dazu erfordert sind, damit die von Christus bestimmte „Substanz“ ihre kausale Wirksamkeit entfalte, so hat man eine Sentenz, die einerseits die Einsetzung der Sakramente in forma specifica durch Christus wahrt, andrerseits aber auch der Kirche eine Vollmacht zuschreibt, die die geschichtlichen Änderungen der Sakramente „salva illorum substantia“, zu erklären vermag.

Im Kapitel über den Sakramentsempfänger wird vom subiectum capax gesprochen; jedoch fehlt dabei (wie bei den meisten

Autoren) eine Begriffsbestimmung der capacitas. Sie dürfte lauten: Capacitas ist die Fähigkeit zum Empfang von „res et sacramentum", während dispositio die Fähigkeit zum Empfang der „res" besagt.

Die Schwierigkeit (n. 232), daß in einigen alten Dokumenten unsere kurze Tauffformel nicht erwähnt wird und daß mithin die Taufe ohne jede Form gespendet worden sei, wird, was die Nennung der drei göttlichen Personen betrifft, wohl am besten dadurch gelöst, daß diese Nennung in der dreifachen Frage nach dem Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist stattfand. Eine andere Nennung läßt sich als iure divino erforderlich nicht beweisen, auch nicht aus Mt 28,19. Man vergleiche dazu folgende Aussprüche des hl. *Augustinus:* „Ceterum quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus symbolum constat, illic defuerint?" (De bapt. 6,47; ML 43.214). „Cur non imitamur atque auferimus cetera, quae necesse habemus, etiam cum ad baptizandum temporis urget angustia, exprimere interrogando, ut baptizandus ad cuncta respondeat ... omnia, quae ... serie traditionis scimus implenda?" (De fide et op. 9,14; ML 40,205 sq).

Die der Taufe eigentümliche Wirkung der Wiedergeburt dürfte durch den Hinweis auf das Ausziehen des alten Menschen (durch Befreiung von Schuld und Strafe) und das Anziehen des neuen (durch Mitteilung der heiligmachenden Gnade, der eingegossenen Tugenden, der Gaben des Heiligen Geistes, der aktuellen Gnaden) kaum genügend erklärt sein (n. 240); denn diese Wirkungen sind im wesentlichen auch durch solche Mittel erreichbar, denen man die „Wiedergeburt" im strengen Sinne nicht zuzuschreiben pflegt, zB. Begierdtaufe, Bußsakrament, Krankenölung (als sacramentum secundario mortuorum). Zum Begriff der Wiedergeburt im strengen Sinne gehört 1. die Mitteilung des übernatürlichen Lebensprinzips und zwar 2. ex opere operato — im Gegensatz zur vollkommenen Reue als opus operantis —, und 3. bei passivem Sichverhalten des regenerandus — im Gegensatz zum Bußsakrament, dessen Materie vom Pönitenten selber gesetzt wird —, und endlich 4. unter gleichzeitiger innerer Einverleibung in den sichtbaren mystischen Leib Christi durch Einprägung des Charakters — im Gegensatz zur Krankenölung (vgl. Ephem. Theol. Lov. 1 [1924] 510 f). Lösung von Schuld und Strafe, Eingießung der Tugenden usw. sind eher als Folgen der Wiedergeburt anzusehen.

Bei der Firmung sind die geschichtlichen Fragen über die Wesensteile des Sakramentes ausgiebig und in schöner Übersichtlichkeit dargelegt, während der Schriftbeweis für die Sakramen-

talität auffallend dürftig ist. Eine Vorschrift zum Firmungsempfang sieht der Verf. nirgends, auch nicht im Kanon 787 ausgedrückt; und zum Kanon 1021 § 2 (irrtümlich als can. 1121 zitiert), der von katholischen Brautleuten den Empfang der Firmung vor der Ehe, „si id possint sine gravi incommodo" vorschreibt („recipiant"), wird bemerkt (n. 397, Fußnote 9): „Potest forte in dubium vocari indoles praeceptiva canonis 1121, § 2, eo vel magis quod in schemate provisorio (can. 299) habebatur: ‚Praeter baptismum, convenit ut catholici contrahentes sacramentum confirmationis receperint, antequam ad matrimonium admittantur'". Es dürfte jedoch richtiger sein, daß die Umänderung des „convenit ut receperint" in das einfache „recipiant" das Gegenteil beweist. Bei der Frage nach der Notwendigkeit der Firmung sollte auch die Rolle, die diesem Sakramente von der Hl. Schrift zugewiesen wird, Berücksichtigung finden.

Innsbruck. J. B. Umberg S. J.

Andreas Eberharter, **Das Buch Jesus Sirach** oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt. (Die Heilige Schrift des A. T. VI, 5). Bonn 1925, Peter Hanstein. gr. 8°, VIII u. 167 S. M 4.20.

Prof. *Eberharter* hat schon vor Jahren beachtenswerte Untersuchungen zum Buche Ekklesiastikus veröffentlicht. Siehe die Liste derselben bei *N. Peters,* Das Buch Jesus Sirach S. XIII. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß er für „Die Bonner Bibel des A. T." die Übersetzung und Erklärung dieses Buches übernahm. Als Vorlage wurde der griechische Text verwendet, „weil der hebräische Text des Buches nur zu dreifünftel Teilen erhalten ist, und dieser Umstand den Übergang von einer Textvorlage zur andern zur notwendigen Folge gehabt hätte". Doch sind die Textverbesserungen nach dem Hebräischen ziemlich zahlreich. Im Kommentar hat *E.* von ausgiebigeren Worterklärungen abgesehen, und dagegen, dem Zweck des ganzen Bibelwerkes entsprechend, das Hauptgewicht darauf gelegt, den Gedankengang des Siraziden zusammenhängend darzustellen. Wo es aber notwendig ist, wie z. B. im Kap. 24, da hat er auch einen längeren Exkurs angefügt (S. 89—92), um die große dogmatische Bedeutung und Tragweite der Weisheitslehre des hl. Schriftstellers zur Erörterung zu bringen. Die Einleitung (S. 1—15) unterrichtet recht gut über Verfasser, Zeit des Verfassers (vor 170 v. Chr.), die Zeitverhältnisse, Textbeschaffenheit und kanonischen Charakter des Buches. Das beigegebene Namen- und Sachverzeichnis ist zur homiletischen und katechetischen Verwertung des reichen Lehrgehaltes sehr dienlich.

Bei dieser Gelegenheit soll auf einen Beitrag zur Erklärung der schwierigen Stelle 38,17, bezw. 10,28 hingewiesen werden, der sich bei *Wilhelm Bacher*, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I, S. 75 f, findet. *N. Peters* und nach ihm *Eberharter* übersetzen die Phrase כיוצא בו 38,17, bezw. כְּיוצא בָּהּ 10,28 „wie es sich gebührt". Aber nach den Darlegungen von *Bacher* dürfte die Deutung vorzuziehen sein: „in gleicher Weise" oder „in gleichem Maße". Dann würde 10,28 lauten: „Mein Sohn, in Demut ehre deine Seele, und es wird dir gegeben Achtung in gleichem Maße". Und 38,17: „Laß bitter sein und heiß die Klage, und halte in gleicher Weise (gleichermaßen) Trauer um ihn". — 36,17 III aber wird besser zu lesen sein: „Durch sein Wort stellte er wie in einem Schlauch (נֹד nicht נֵד wie *N. Peters* [Das Buch Jesus Sirach S. 328. 330] meint) das Wasser auf, und durch seines Mundes Ausspruch seine Vorratskammern". Vgl. hiezu Ps 32(33),7, wo statt נֵד TM mit LXX ὡς ἀσκόν Hier quasi in utre zu lesen ist נֹד = נֹאד: „Er sammelt des Meeres Wasser wie in einen Schlauch, legt in Vorratskammern die Fluten". S. ZkTh 44 (1920) 69 und neuestens *H. Gunkel*, Die Psalmen S. 140, und *Fr. Wutz*, Die Psalmen S. 76. Die Beziehung von Sir 39,17 III auf Ps 32(33),7 legt sich von selbst nahe.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

1. *Ludwig Preiß* und *Paul Rohrbach*, **Palästina und das Ostjordanland.** Mit 314 Tiefdrucktafeln und 21 farbigen Uvachromien. Lex. 8°. Stuttgart 1925, Julius Hoffmann. Geb. M 28.—.

2. **Palästina.** 300 Bilder. Einleitung von *Sven Hedin*. Hrsg. von *Georg Landauer*. München 1925, Meyer & Jessen. X u. 242 S. Lex. 8°. Geb. M 20.—.

3. Das **Heilige Land** in Wort und Bild. Mit 48 Aquarellen von *L. Perlberg*. Erläuternder Text von Prof. *J. Schmitzberger*. München, C. Andelfinger. M 5.—.

Das steigende Interesse für das Heilige Land zeigt sich in erfreulicher Weise in einer Reihe von Illustrationswerken, welche als willkommene Hilfsmittel für den Bibelunterricht sehr förderlich sind.

1. Im Vorjahr hat uns die neugegründete Uvachrom-Gesellschaft ein farbenprächtiges Geschenkwerk dargeboten: Roma aeterna. Heuer hat dasselbe Unternehmen aus dem Bilderschatze des Heiligen Landes eine Auslese geboten. Freilich ist nur ein Teil der Bilder in dem genannten Produktionsverfahren hergestellt, das übrige ist in Schwarzdruck geboten. Die Bildgröße beträgt 20×13 cm, mit dem Rande 29×22 cm; sie eignen sich

also auch für Demonstrationen. Die Wiedergabe der Farbenbilder ist durchweg prächtig und naturgetreu; nur ist zu bemerken, daß die wiederholt zu beobachtende violette Färbung der Gebirge die Abendbeleuchtung voraussetzt. Die Schwarzdruckbilder sind gleichfalls gut vervielfältigt; doch könnten mitunter einzelne Teile schärfer sein. Die Auswahl der Aufnahmen wird manchen auf den ersten Blick nicht völlig befriedigen. Man hat die Empfindung, daß mehr auf die Wünsche des großen Reisepublikums als auf die des Pilgers Rücksicht genommen wurde. Allein es scheint den Unternehmern daran gelegen zu sein, statt der schon vielfach bekannten Ansichten der Heiligtümer mehr neues, bisher gar nicht oder nur selten gebotenes Material vorzulegen. So ist die sogenannte Omarmoschee mit 38, die Grabeskirche nur mit 10 Ansichten vertreten. Auch die römischen Ruinenstätten im Ostjordanland und einige Judenkolonien erscheinen in der Sammlung.

Leider enthält der Text manche Unrichtigkeiten. Von den Amoritern wird keineswegs indogermanische Abstammung vermutet (S. V). Der „Einbruch (!) der Israeliten über den Jordan“ gehört nicht „ins 14. Jahrhundert“, denn man kann den Auszug aus Ägypten nur in die Zeit von Amenophis II (um 1450) oder Merémphta (um 1220) verlegen. S. V: „Davids Regierung fällt in die erste Hälfte des ersten Jahrtausend.“ Lies: um das Jahr 1000. S. VII sind die zwei Herodes Agrippa in eine Persönlichkeit verschmolzen; der ältere vereinte in den Jahren 41—44 ganz Palästina unter seinem Zepter und baute eine Nordmauer, vor seinem Sohne redete der hl. Paulus. Der Beginn des jüdischen Aufstands fällt nicht ins Jahr 65, sondern 66. S. XII: daß die Ölbäume in Gethsemani über ein Jahrtausend alt sind, ist wohl übertrieben (*G. Reymann*, Palästinajahrbuch 5 [1909] 90). Schlachtlämmer zum Osterfest gibt es nur bei den Samaritern, nicht auch bei den Juden (S. XIII). Das Tote Meer ist keineswegs „eine gesättigte Salzlauge“ (S. XIV), da man in seinem Wasser Salz noch auflösen kann. Das „große Gedränge von Badenden“ (XIV) am Jordan fällt nicht in die Osterzeit, sondern am 19. Jänner, dem Epiphaniefest nach dem Julianischen Kalender. — Die Karte am Schluß enthält viele Fehler; die zu Beginn des Jahrhunderts gebaute Mekkabahn ist noch nicht eingezeichnet, die Bahnlinie See Tiberias—Damaskus und die Orte Tell Aviv, Tabgha u. a. sind am falschen Orte eingetragen.

2. Das zweite Werk kann zwar in bezug auf die Ausstattung nicht völlig mit dem erstgenannten den Wettstreit aufnehmen, denn die Bildgröße übersteigt nie 14×19 cm bei der gleichen Blattfläche von 22×29 cm. Allein es bringt bei vollkommener technischer Ausführung gleichfalls gutes neues Material, das man sonst nir-

gends erhält. Namentlich belehrt es gut über das orientalische Volksleben und die Zionistische Bewegung, deren Zwecken das Werk zu dienen scheint. Die Fortschritte in der Urbarmachung von bisher unkultivierten Boden, welche bereits erzielt wurden, treten dem Leser greifbar vor Augen. Der schwungvollen Einführung, die *Sven Hedin* beigesteuert hat, entspricht freilich nicht ganz der am Schluß beigegebene „ausführlich beschreibende Text" von *Georg Landauer*.

Nur auf einiges sei verwiesen. Schon die Behauptung S. 227: „Nichts ist unsicherer als die Feststellung der christlichen Heiligtümer" bedarf sehr starker Einschränkungen. Das Jordantal sei „in seinem obern Abschnitt fast unkultivierbar, im untern von überraschender Üppigkeit der Vegetation" S. 229. Tatsächlich ist es überall, wo eine künstliche Bewässerung möglich ist, bereits in der Türkenzeit kultiviert worden. „Die Jordanebene ist vom See Tiberias" bis in die Gegend des Jabbok „eine fast ununterbrochene Getreidefläche", im Unterlauf „unterbrechen die Bewässerungsflächen" von 3 Bächen „nur in verhältnismäßig schmalen Streifen die öde Fläche". Im Westen ist die Oase von Jericho der einzige bedeutende Kulturboden. *G. Dalman*, Palästinajahrbuch 4 (1908) 18 f u. ö. — Über die angeblichen Wasserfälle des Jordans im Oberlauf (S. 232) vgl. *G. Dalman*, Palästinajahrbuch 5 (1909) 20. — Der Tabor ist keineswegs „dicht bewachsen". S. 231 heißt es, Tiberias „liegt am Fuße des Berges Hattin am Ostufer des Sees". Das Nebi-Musa-Fest fällt auf einen Freitag nach dem griechischen Osterfeste, also nicht ans Ende des das ganze Sonnenjahr durchwandernden Ramadan (S. 233). — Mit großer Vorsicht sind die statistischen Angaben aufzunehmen; zB. Bethlehem 7000 Einwohner, Hebron 16.000 (S. 228. 229); „60.000 Juden alter Ansiedlung und 50.000 neu eingewanderte" (S. 239). Der Name „Meromsee", welcher auch in andern Veröffentlichungen der Zionisten sich findet (S. 120 f), sollte ersetzt werden durch „Simchu-See" (*G. Dalman*, Orte und Wege[3] 218 A 4).

3. Neben diesen zwei großen Werken verdient noch ein drittes Unternehmen einen lobenden Hinweis. Es kann sich wohl äußerlich betrachtet mit ihnen nicht messen — die Bildgröße ist $14 \times 7^1/_4$ cm, das ganze Blatt mißt $21 \times 13^1/_2$ cm. Die Sammlung ist vom Verleger als Ergänzung seiner in dieser Zeitschrift 49 (1925) 445 angezeigten „Biblischen Geschichte des Alten Testamentes" und „Biblischen Geschichte des Neuen Testamentes" von *Robert Leinweber* herausgegeben worden. Ein Großteil der Bilder ist als Ansichtskarten in vieler Hände. Ist auch die angenehm wirkende Farbengebung etwas oft frei gewählt, so eignen

sich doch die Darstellungen namentlich zu einem ersten Anschauungsunterricht recht gut.

Leider sind auch hier im Texte, der den einzelnen Bildern gegenübersteht, störende Fehler zu finden, zB. die Unform Jehova, falsche Höhenangaben (Jerusalem liegt nicht „c. 800 m“ hoch, sondern durchschnittlich 700—770 m, der Tabor erreicht nicht 602, sondern nur 562 m). Der unmittelbar im Norden des Tempelplatzes gelegene Teich „Birket Isra'in“ ist als „Teich Bethesda“ abgebildet, während im Begleittexte richtig gesagt wird, daß der Bethesdateich 1871 neben der Kirche S. Anna wiederentdeckt wurde. Als „Heiligtum, das noch genau so erhalten ist, wie es zur Zeit Christi war“, erscheint die „Todesangstgrotte“. „Nehemias baute den zweiten Tempel“ (lies „Zorobabel“). Die Kreuzritter kamen weder über den Skopus noch vom Ölberg, sondern wie die Engländer am 9. Dezember 1917 von Nebi Samwil nach Jerusalem. Die Bemerkung, daß die Burg Antonia heute eine „türkische Infanteriekaserne“ ist, setzt ebenso wie die Karte noch frühere Zustände voraus.

So sehr derartige Illustrationswerke zu begrüßen sind, so dringend wäre es zu wünschen, daß der begleitende Text in völlig einwandfreier Weise zur Belehrung weiter Kreise beitrage.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis ed. *Eduardus Schwartz*. Tom. I: Concilium Ephesenum. Vol. V. Pars prior: Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator. Fasc. 1—4 (S. 1—318). Berlin u. Leipzig 1924/5, Walter de Gruyter & Co. à M 16.—.

Die vorliegenden vier Hefte der Acta Conciliorum, die überraschend schnell ausgegeben werden konnten, geben dem Leser ein Rätsel auf. Nach dem zuerst veröffentlichten Plan und nach der Inhaltsangabe im 3. Heft sollte Tomus I. Vol. V. pars prior nur die Collectio Palatina enthalten; das 4. Heft bringt die Epistula synodica des hl. *Cyrill* in der Übersetzung des *Dionysius Exiguus* und die Collectio Sichardiana, trägt aber auf dem Umschlag die Aufschrift T. I. Vol. V. Pars prior und schließt sich in der Seitenzählung an das 3. Heft an. Wenn damit eine Vereinfachung der ursprünglichen allzu komplizierten und zerhackten Einteilung des ganzen Werkes eingeleitet wird, so ist das zu begrüßen. Eine Besprechung des 4. Heftes muß aufgeschoben werden, bis der Herausgeber das Vorwort dazu veröffentlicht hat.

In den drei ersten Heften wird also jene Schriftengruppe neu herausgegeben, die unter dem Namen des *Marius Mercator*

im 48. Bde. der Patrologia latina gedruckt ist. *Schwartz* nennt sie „Collectio Palatina“, weil sie im Codex Palatinus 234 der Vaticana (P) und nur in ihm erhalten blieb. Im Anhang gibt *Sch.* eine sehr dankenswerte neue Rezension der „Excerpta graeca ex *Cyrilli* scholiis de incarnatione unigeniti“. Der Codex Palatinus ist seit der Mitte des 17. Jahrh.s allgemeiner bekannt geworden; er wurde mehrmals ganz oder teilweise abgeschrieben, einzelne Stücke daraus wurden veröffentlicht, so zB. in der Hist. Pelagiana von *De Noris.* Nur wenig später wurde eine zweite Handschrift gleichen Inhalts aufgefunden, der Codex Bellovacensis (B). Nach diesem Cod. B, den er für besser hielt als den vatikanischen, hat *Garnier* 1673 die erste Ausgabe der ganzen Sammlung veranstaltet, sich dabei aber großer Willkür schuldig gemacht; willkürlich ist die Anordnung der Stücke, willkürlich sind vielfach die zahlreichen ohne Angabe der Lesearten angebrachten „Textverbesserungen“. 1684 erschien die ungleich bessere Ausgabe von *Baluze,* der sich besonders an P anschloß, dessen größere Zuverlässigkeit er richtig erkannte, und der seine handschriftlichen Vorlagen mit großer Gewissenhaftigkeit wiedergegeben hat. Ein berichtigter Abdruck dieser Ausgabe wurde in *Gallandis* Bibliotheca veterum Patrum T. VIII, Venedig 1772, aufgenommen. Leider haben die Herausgeber der Patrologia latina *Garnier* mit gelegentlichen Hinweisen auf *Baluze* abgedruckt und so der entschieden schlechteren Ausgabe die weiteste Verbreitung gegeben. Die Handschrift von Beauvais ist in der französischen Revolution abhanden gekommen; besonders empfindlich ist der Verlust nicht, weil sie, wie *Sch.* darlegt, aus dem Palatinus abgeschrieben war. Für die zwei heute im vatikanischen Codex fehlenden Blätter bietet die Ausgabe von *Baluze* hinreichenden Ersatz.

Bei dieser Sachlage ergab sich die kritische Arbeit für die vorliegende Neuausgabe von selbst. Der Text des Palatinus wurde sorgfältig abgedruckt und, wo es erforderlich war, emendiert. Nur zu einigen Stücken der Sammlung, so namentlich zu den Gesta Ephesena konnten andere Handschriften herangezogen werden, über die der genauere Bericht des Herausgebers abzuwarten bleibt.

Neben dem tadellos gedruckten Text sind die Fundorte der nachgeprüften Zitate, außerdem fortlaufend die entsprechenden Seitenzahlen der Ausgabe von *Baluze,* gelegentlich die der Nestoriana von *Loofs* angegeben. Es wäre eine billige Erleichterung gewesen, wenn in gleicher Weise die Spalten von *Garniers* Ausgabe bei *Migne* angemerkt worden wären. Die Textemendationen *Garniers* hat *Sch.* nur dann verzeichnet, wenn sie übernommen werden konnten. Es ist

nicht ersichtlich, warum dies nicht folgerichtig überall geschehen ist: bei dem ungewöhnlich harten Urteil über *Garnier* (*Sch.* nennt ihn homo vanus et futilis) hätte sich das doppelt empfohlen, auch wenn es sich um Kleinigkeiten handelt. Vgl. S. 8 Z. 11 vos, Z. 30 naturale, Z. 41 in lege Dei; S. 9 Z. 11 Atabulus; S. 10 Z. 6 immodesta, Z. 16 severitate; S. 14 Z. 4 dices, Z. 10 naturam, posse, Z. 12 a tramite deviaveris, Z. 23 ut (getilgt) usw. Hierher gehört auch in etwa S. 7 Z. 1 Sic scripsi, Si P. Sic hat auch *Garnier*, freilich nicht ac sic; S. 14 Z. 36: et crescentes scripsi, ut crescens P. *Garnier* hat si crescentes. S. 46 Z. 1 hat P: hic si quis dicat Christum tantummodo expressisse sciat in isto nomine utramque significare et connuncupare naturam; *Sch.* emendiert: hic — tantummodo, expresse se sciat — naturam. *Garnier*, der nicht erwähnt wird, schreibt: hinc — tantummodo expresse, sciat — significari et connuncupari naturam. Abgesehen von dem hinc, das jedenfalls dadurch sich aufdrängt, daß es einen besseren Sinn gibt und daß der vorausgehende und nachfolgende Satz auch mit hinc beginnt, dürfte *Garnier* mit Recht durch die Stellung des Kommas expresse zu dicat beziehen: der Sinn ist doch wohl: wer nur Christus ausdrücklich nennt, bezeichnet zwar nicht ausdrücklich, aber einschließlich die beiden Naturen. Im einen oder andern Falle wäre es der Mühe wert gewesen, die Textemendation *Garniers* anzuführen, auch wenn sich der Herausgeber nicht entschließen konnte, sie zu übernehmen. S. 17 Z. 22: advocatus *Baluze*, advocatos P; *Sch.* übernimmt die Form advocatus und erwähnt nicht, daß *Garnier* advocator geschrieben hat. *Marius Mercator* zählt S. 16—18 alle Ämter Christi auf und bedient sich dabei, wo es immer angeht, der Verbalsubstantiva auf -tor, so daß die Form advocator sehr nahe gelegt wird. Christus ist redemptor, liberator, mediator, circumcisor, miserator, regenerator, justificator, mundator, expiator, deletor chirografi; der Satz, in dem das fragliche advocatus steht, lautet: Quod (sc. Christus est) testator, quod consolator, quod advocator (?), quod adoptans vel adoptator. Die Form advocator ist außerdem bei *Tertullian*, also in der Heimat des *Marius Mercator* bezeugt (Thes. Ling. lat. I, 891). S. 5 Z. 32 ist die Rede von Häretikern, die ihre Lehre nicht offen vorbringen, „sed ab ipsis, qui de ea fornicantur, velut catholicis intra ecclesiam interim retinetur“. *Baluze* und *Sch.* haben das fornicantur der Hs beibehalten, *Garnier* hat es offenbar unverständlich gefunden, weil der geläufige übertragene Sinn des fornicari hier nicht recht passen will, und hat geschrieben cornicantur, eigentlich, sie krächzen oder murren nach Art der Raben, ein Ausdruck, der gewiß in die Redeweise des *Marius Mercator* paßt und in ähnlichem Sinne eines heimlichen Murrens bei *Hieronymus* bezeugt ist (Thes. Ling. lat. IV, 956). Man vermißt

solche Angaben doch ungern, besonders da sie im Thes. Ling. lat. berücksichtigt worden sind. — Das vom Herausgeber S. 33 Z. 5 eingefügte „non“ scheint uns unrichtig zu sein; wie immer der schwierige, vielleicht verdorbene Text zu verstehen sein mag, eine Natur, die keine Schuld auf sich geladen hat, kann nicht „absolviert“ werden. Zur Emendation der Schrifttexte Col. 1,12—14 S. 16 in partem sortis sanctorum statt in parte des P. und Eph 4,21—24 S. 8 renovamini sensu mentis statt sensum in Codex (vgl. dasselbe S. 17 Z. 34 und 37), wäre zu bemerken gewesen, daß beide Lesearten parte und der Acc. Spiritum anderweitig bezeugt sind (*Nestle,* N. T. graece et latine zu den betr. Texten). Die S. 44 Z. 12 vermutete Lakune ist nicht genügend begründet. Fraglich ist auch die Verbesserung von causam in causa S. 8 Z. 35. — In der vergleichenden Tabelle der Seitenzahlen von *Garnier, Migne* und der vorliegenden Ausgabe (Heft 3) hat sich ein Fehler eingeschlichen: S. 182/3 Nr. 56 der Neuausgabe entspricht PL 48,840/41 und PL 48,1005—1040 ist bei *Sch.* 184—215, nicht 219—231. S. 214 letzte Z. ist Ps 68,22 zu tilgen: das Zitat ist irrtümlich aus *Garnier* übernommen, wo es unrichtig für Js 53,3 steht. Bemerkt sei noch, daß *Garnier* einige Stücke aufgenommen hat, die in P und daher auch in der neuen Ausgabe fehlen.

Ein Vergleich der neuen Rezension mit der bis jetzt am meisten benützten bei *Migne* läßt klar die beiden großen Vorzüge der geleisteten Arbeit erkennen: erstens die für die Überlieferungsgeschichte wichtige Beibehaltung der ursprünglichen Anordnung, die sich bei *Garnier* nicht mehr ahnen läßt, und zweitens einen unvergleichlich besseren Text.

In der Praefatio behandelt *Sch.* neben der Überlieferung die einschlägigen literargeschichtlichen Fragen. Besonders ist es durch die Neuausgabe möglich geworden, über *Marius Mercator* Licht zu verbreiten. Während man früher alle Stücke der Sammlung dem „Freunde Augustins“ zuschrieb, zeigt *Sch.*, daß die Collectio in ihrer ersten Form drei Teile umfaßte: 1. Die Sammlung von Schriften und Übersetzungen des *Marius Mercator*: die Nr. 3—36, die alle seinen Namen tragen. 2. Eine Sammlung von Schriftstücken, die ihrem Inhalt und ihrer Tendenz nach in die Zeit verweist, in der Justinian die Origenisten verfolgte und den Dreikapitelstreit veranlaßte. 3. Die „Sermones Johannis Tomorum urbis episcopi contra Nestorium et Eutychianos“. Die zwei ersten Stücke der Sammlung gehören inhaltlich zur zweiten Gruppe. Die Collectio ist uns in dieser ersten Form nicht erhalten; es fehlen die „Sermones“ des Johannes, der nach *Sch.* mit Johannes Maxentius identisch ist; an ihre Stelle sind drei Additamenta getreten: ein

Brief des Nestorius an Papst Cälestin, die ep. synodica *Cyrills* in der Übersetzung des *Dionysius*, nach dem griechischen Exemplar korrigiert, und die lateinische Übersetzung der Scholien *Cyrills* De incarnatione unigeniti, die älter ist als die Sammlung, und die auch von anderen Handschriften aufbewahrt und vielleicht schon von Leo I benützt wurde. Lehrreich ist die Untersuchung, wieso der Sammler, den *Sch* als einen skythischen Mönch erweist, zu den Schriften des *Marius Mercator* kam. *Marius* ging, nachdem er Rom verlassen, nach dem Osten, aber nicht, wie man bisher glaubte, nach Konstantinopel, sondern in ein thrakisches Kloster und dort verfaßte er unter Mönchen und für Mönche seine Arbeit. In diesen Kreisen fand der Bearbeiter der Collectio Palatina nach mehr als 100 Jahren die Schriften und nahm sie auf, weil sie seinem Geiste verwandt und seinem Zwecke dienlich waren.

Die Ansicht, daß nur die oben bezeichneten Stücke *Marius* zugewiesen werden können, hat auch *Bardenhewer* unabhängig von *Schw.* ausgesprochen (Gesch. der altkirchl. Lit. IV, 528). Bei den „Sermones" des Johannes hätte man eine Stellungnahme zu *Morin*, Le témoignage perdu de Jean, évêque de Tomi: The Journ. of Theol. Studies 7 (1906) 74—77 erwarten dürfen; nach *Morins* Vermutung würde es sich hier nur um ein recht kurzes Zitat handeln, das in P ausgefallen wäre. Die Auffassung des Herausgebers, daß jener *Rufinus*, den *Marius* zum Lehrer des Pelagius macht, derselbe sei wie der Freund des hl. *Hieronymus* und daß er von *Mercator* irrtümlich zu einem Syrer gemacht werde, hat viel für sich, aber das letzte Wort ist in der Frage noch nicht gesprochen. S. VIIII Z. 12 ist das Zitat p. 18 unrichtig. Unangenehm berührt die schwerfällige Sprache der Praefatio.

Die Wissenschaft ist dem Herausgeber für seine unverdrossene Arbeit aufrichtigen Dank schuldig. Wenn ihm die traurigen Zeitverhältnisse wer weiß wie viele Hindernisse in den Weg gelegt haben, so haben sie auch sein Verdienst erhöht. Mit besonderer Freude erfüllt es uns, daß *Sch.* von einer großherzigen Unterstützung des hl. Vaters Pius XI berichten kann: „Plurimum vero auxilii tulit generosa summi Pontificis Pii papae XI liberalitas, quae in spissis tenebris velut lux salutifera effulsit".

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

1. **Martin Luthers Leben und sein Werk**, zusammenfassend dargestellt von *Hartmann Grisar S. J.*, Prof. der Universität Innsbruck. Mit 13 Tafeln. 1.—4. Tausend. gr. 8° (XXXVI u. 560 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 16.—.

2. **Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart.** Geschichtliche Streifzüge von *Hartmann Grisar.* 2. Aufl. gr. 8°. 213 S. Augsburg 1926, Haas & Grabherr. Geb. M 16.

Ich ergreife hier das Wort nur, weil ich der eingeführten Gewohnheit der Zeitschrift, die Schriften der Mitglieder der Innsbrucker Fakultät nicht durch andere besprechen zu lassen, Rechnung tragen muß.

1. Der Verlag von Herder hat schon vor zehn Jahren mein Anerbieten, einen „Luther" in einem Bande herzustellen, mit allem Entgegenkommen angenommen. Der dreibändige „Luther" schien zu umfangreich, um sich einen großen Leserkreis zu erwerben, wiewohl er es allerdings inzwischen dank der Zeitgemäßheit des Themas zur dritten Auflage gebracht hat und ein viel gebrauchtes Nachschlagewerk geworden ist. Der kleinere „Luther" sollte einerseits die Resultate des weitläufigen Werkes zusammenfassen, ohne die Belege ausführlich zu wiederholen, anderseits aber auch den inzwischen erfolgten Zuwachs neuer Kenntnisse bringen, denn die Lutherliteratur ist im letzten Dezennium stark angeschwollen, namentlich gelegentlich des Jubiläums von 1917 ist sie gemehrt worden durch beachtenswerte protestantische Werke.

Mit der Resignation der Selbstanzeige stelle ich den Erfolg der mehrjährigen, öfter unterbrochenen Arbeit dem Urteile der gerechten Kritik anheim. Nur wünschte ich, daß man dieselbe nicht als einen Auszug ansehe, da sie bedeutend mehr als eine formelle Verkürzung darstellt. Mehrfache Briefe machten mir für ihren Inhalt wohlgemeinte Vorschläge. Am wichtigsten schien es mir, die psychologischen Zusammenhänge kurz und scharf herauszustellen, zumal sich hier sachliche Erweiterungen zB. in Bezug auf die furchtbare Nervenerschütterung des jungen Luther bei dem Blitzschlag ergeben („fracto propemodum pede"). Der Eintritt ins Kloster und bemerkenswerte spätere Vorkommnisse erscheinen in einem pathologischen Lichte. Sodann wurde gewünscht, die Umrisse der Reformationsgeschichte sollten in die Arbeit hineingezogen werden. Auch dem ist Genüge geschehen durch mein Streben nach einem Gesamtbilde, wie es der Titel „Luthers Leben und sein Werk" ausdrücken soll. Die Anmerkungen sind ans Ende verwiesen worden, wo sie der nach Kenntnis der Beweismittel verlangende Leser ohne Mühe mittels der im Text gedruckten Zahlen finden kann. Große Fürsorge schien mir die am Anfang beigegebene Bibliographie zu verdienen, teils wegen meiner Hinweise auf die gedachten Beweismittel, teils wegen ihrer allgemein belehrenden Seiten, indem sie zB. zeigt, wie wünschens-

wert bisher eine größere Beteiligung der Katholiken an dieser Literatur gewesen wäre. Die Abbildungstafeln geben alte Darstellungen nach den besten erreichbaren Vorlagen.

2. Um den Leser zu sagen, wie „Der deutsche Luther im Weltkrieg", der jetzt in zweiter, unveränderter Auflage vorliegt, entstand, möchte ich ihn in der Münchener Staatsbibliothek zu den Novitätentischen und dann zur dortigen ausgedehnten Kriegsbibliothek führen. Dort sah ich zur Kriegszeit besonders auf vielen Büchertiteln und in langen Kapiteln den Namen Luthers verherrlicht als des echtesten Deutschen, des Typus des Deutschtums, des Mannes, der jetzt wiedergeboren werden müßte, um Deutschland emporzuheben. Unzählige hatten den Sieg im Namen Luthers erwartet. Das Ausland benutzte die allzu offen und leidenschaftlich ausgesprochene Erwartung, um seine katholischen Kräfte gegen das Luther-Deutschland scharf zu machen. Diese Betrachtungen veranlaßten mich, meine im dreibändigen „Luther" nur an zerstreuten Orten angebrachten Ausführungen über Luthers Deutschtum systematisch zusammenzuordnen und nach verschiedenen Seiten zu vertiefen. Ich mußte sie aus der neuen Literatur ergänzen. Als natürlicher Zweck der Arbeit stellte sich der Nachweis ein, daß das große, gepriesene Deutschtum Luthers eine historische Fiktion sei, daß vielmehr die beklagenswertesten Schäden Deutschlands durch sein Werk herbeigeführt wurden. Für die Bekundung der Tatsache, daß nicht er Deutschland in dem Kriege retten werde, sorgten die traurigen Geschehnisse selbst. Indessen mußten, um dem Stoffe seine Aktualität zu belassen, die Darlegungen über Luther als Deutschen möglichst um den Weltkrieg gruppiert werden, wodurch auch die Aufnahme des „Weltkrieges" in den Titel ihre Begründung findet. Zum „Weltkrieg" tritt im Titel die „Gegenwart", teils weil in meinem größeren Lutherwerk die Gegenwart weniger berücksichtigt war, teils weil Luther in der Gegenwart sein Gesicht sehr stark verändert hat, indem man ihm mit Vorliebe gerade das nationale Aussehen verlieh. Man ist vom dogmatischen Luther in den weitesten führenden Kreisen abgegangen; auch als sittlicher Reformator gefällt er nicht mehr sonderlich; dafür wird er um so mehr als Deutscher und als Held der Nation gefeiert. Zuerst also wird in dem Buche der Anlauf Luthers zu neuem Aufstieg im allgemeinen, wie er sich besonders beim Anfang des Weltkrieges darstellte, geschildert (Kap. 1—3). Dann folgen Charakterstudien über Luthers Kriegslehre (Kap. IV.). Kapitel V enthält „Die erlebten großen Enttäuschungen". Von den zwei letzten Kapiteln heißt das eine: „Luthers ‚vorbildliches Deutschtum' im Lichte seines Wirkens" (VI). Es bildet den Schluß

und Höhepunkt der geschichtlichen Streifzüge. Das andere ist irenischen Inhaltes und hat den Titel „Die Annäherung der Konfessionen und der deutsche Luther“ (VII). Die Irenik wurde mir in manchen protestantischen Besprechungen der ersten Auflage schlecht belohnt. Es macht mich nicht bekümmert, obwohl eine heißblütige Stimme im Leipziger Theologischen Literaturblatt so weit gegangen ist, mir offenkundige Fälschung in meinen Zitaten aus der jüngsten Literatur vorzuhalten. Es genügte mir, in einer Vorbemerkung zur 2. Auflage zu erklären, daß ich jedes Wort, jede Silbe meiner stets genau belegten Zitate voll und ganz aufrecht halte.

Innsbruck. Hartmann Grisar S. J.

Jus Missionarium quod in formam compendii redactum scripsit P. *Theodorus Grentrup S. V. D.* T. I. 1925. Steyl, Hollandiae, Typographia domus Missionum. 8°, XV u. 544 S.

Wiederum eine bedeutende wissenschaftliche Leistung der Steyler Schule! Schon längst gab es Bücher und Büchlein, die zusammenstellten, was in moraltheologischer und kirchenrechtlicher Hinsicht den Missionär besonders anging[1]). In den Darstellungen des Kirchenrechtes, nach S. 28 zumeist bei *Wernz*, ist auch wohl hingewiesen auf die besonderen Verhältnisse der Missionen. Das vorliegende Werk unternimmt es, anknüpfend an sehr vereinzelte Vorgänger, das Missionsrecht unter Ausscheidung alles andern aus seinen Grundsätzen zu entwickeln und darzustellen. Als Gründe, das Missionsrecht gesondert zu behandeln, werden S. 69 folgende angeführt: Auf solche Weise schafft man sich die Gelegenheit und Notwendigkeit zu einer ausführlicheren Darlegung. Die Lehre vom Missionsrecht wird sonst nie aus dem embryonalen Zustand herauskommen. Wie umfangreich der Gegenstand ist, sieht man erst, wenn man seine ganze Kraft an seine Darstellung setzt. Wer die gewöhnlichen kirchenrechtlichen Bücher liest, wird kaum gewahr, daß es ein eigenes Missionsrecht gibt. Viele Fragen sind auch noch nicht eingehend behandelt und

---

[1]) Eines der jüngsten dieser Schriftchen ist das von P. *Antonius Iglesias O. F. M.*, Brevis commentarius in facultates, quas sacra Congregatio de Propaganda Fide dare solet missionariis. Taurini-Romae, Marietti 1924, 8° 145 S. Der Verfasser kommentiert die Formula tertia, indem er nach einer allgemeinen Einleitung bei den einzelnen Fakultäten an erster Stelle meist die allgemeinen Rechtsbestimmungen über den betreffenden Punkt beifügt.

werden voraussichtlich nie durchgesprochen werden, ohne die monographische Behandlung. Endlich wird nur auf diesem Weg zur Klarheit gebracht, daß die Missionen nicht nur ein Werk der Nächstenliebe sind, sondern rechtliche Grundlagen haben.

Der vorliegende Band bietet nach den einleitenden Bemerkungen (S. 1—74) zwei Abschnitte. Der erste: Über Recht und Pflicht, den Glauben zu verbreiten (S. 75—116), handelt zuerst über diese Pflicht und dieses Recht in sich, über die Träger der Glaubensverbreitung (Papst, Bischöfe, Missionsgenossenschaften; sind die Christen im allgemeinen zur Mitwirkung bei der Mission verpflichtet?), über die Tätigkeit dieser Träger der Missionsbewegung in der Geschichte, über das Verhältnis der katholischen und protestantischen Mission, d. h. über die Frage, ob ein Vertrag erlaubt ist, nach dem Protestanten und Katholiken sich in die Missionsgebiete teilen.

Der zweite Abschnitt des Bandes (S. 117—431) erörtert die Beziehungen der Mission zum Staat, und zwar — nach einem Kapitel theoretischer Natur — 1. über ihre Beziehung zum heidnischen Staat in China, Japan (Korea), und 2. zum christlichen Staat, d. h. die Stellung der Staaten Portugal, Spanien, Holland, England, Frankreich, Belgien, Deutschland, Italien zu den auswärtigen Missionen (S. 194—342), und die Stellung der amerikanischen Republiken, Liberias und Abessiniens zu den Missionen in ihrem Gebiet (S. 343—357). Ein dritter Abschnitt (S. 358—431) erörtert 3. die völkerrechtlichen Verträge über die Missionen, wobei die Protektorate christlicher Staaten über die Missionen in Heidenländern zur Sprache kommen. Dieser ganze zweite Abschnitt des Bandes ist nicht nur an Umfang, sondern auch dem Inhalt nach der bedeutendste. Die Geschichte der Missionstätigkeit wird in großen Zügen übersichtlich gegeben, die neuesten Rechtsverhältnisse sind dargelegt und zwar das alles unter Benutzung einer riesigen Literatur von nicht selten sehr schwer zu erreichenden Werken. Die staatlichen Gesetze über die Missionen sind im Wortlaut aus den Quellen angeführt, das Buch ist deshalb auch dem Missions- und Kirchenhistoriker unentbehrlich. Ein Anhang bringt das portugiesische Dekret über die Missionen vom 2. Jänner 1920, die Gesetze für die Kolonien Hollands (von 1846 und 1854), Englands (von 1923), Frankreichs (von 1913 für Madagaskar, 1920 und 1921 für Äquatorial-, von 1922 für Westafrika), von Belgien (für den Kongo), die Kongo-Akte und den Versailler-Vertrag von 1919. Ein vierfaches Register: Personen, Sachen, Literatur, Quellen, bildet den Schluß.

Wir können dem hochw. Verfasser zu seinem Werk eines Riesenfleißes nur Glück wünschen!

S. XI im Inhaltsverzeichnis (zu S. 126) steht ein verwirrender Druckfehler: civitatis christianae statt non-christianae. — Zu S. 105: Nur die Professen unter den Jesuiten, d. h. diejenigen, die eigentliche feierliche Gelübde ablegen, haben das Gelübde besondern Gehorsams gegen den Papst. — Zu S. 73: Von dem Werk von *Hughes* ist 1910 auch der zweite Teil der Documents (1773—1838) erschienen, das Buch behandelt auch nicht sämtliche Jesuitenmissionen unter den Indianern Nordamerikas; vgl. diese Zeitschrift 46 (1922) 599 f. — Zu S. 286: Zur Geschichte Marylands mußten unbedingt, und zwar an erster Stelle, die Forschungen von *Hughes* aaO. Bd. 1 cp. 3—5 S. 143—433 berücksichtigt werden. Man erfährt auch nicht, daß zwei Lord Baltimore zu unterscheiden sind.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Franz Brentano, **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** 2. Aufl. Nebst kleineren Abhandlungen zur ethischen Erkenntnistheorie und Lebensweisheit. Herausg. und eingeleitet von *Oskar Kraus*. 8° (VI u. 108 S.) Leipzig 1922, Felix Meiner. M 2.50, geb. M 3.50.

Die an Umfang kleine, inhaltlich sehr bedeutsame Schrift *Brentanos* will die Objektivität der sittlichen Erkenntnis sicher stellen. Die Lösung dieser Aufgabe geschieht durch Aufweis von evidenten, ursprünglichen Wertschätzungen und Werterkenntnissen, die in sich selber die Garantie der Richtigkeit tragen, entsprechend den ursprünglichen Erkenntnissen auf theoretischem Gebiete. In der Hochflut des Empirismus bedeuteten diese Gedanken beinahe eine Neu- oder Wiederentdeckung. Freilich hat auch die Kritik bemerkt, wie nicht jede Aufstellung *Brentanos* stichhaltig ist, zB. die Lehre vom Summengut, die Einteilung der psychischen Phänomene, die Lehre vom blinden Urteil.

Im Anhang sind kleinere Aufsätze oder Fragmente abgedruckt, die sich zumeist mit dem Problem der Theodizee und des Theismus beschäftigen. Hier wie auch in der ersten Abhandlung wäre zu bemerken, daß *Brentano* nicht immer in den Sinn scholastischer Lehren eingedrungen ist.

Innsbruck. J. B. Schuster S. J.

D. Thomae Aquin. O. P. Summa theologica in breviorem formam redacta, usui Seminariorum aptata, auctore *Fr. Joanne Lottini O. P.*, Commissario gener. S. Officii. Pars prima. Turin-Rom 1925, Marietti. 608 S. 8°.

Das vorliegende Werk ist nicht, wie man nach dem Titel vielleicht vermuten möchte, ein mit den eigenen Worten des Herausgebers gemachter Auszug aus dem ersten Teil der Summa, sondern enthält durchwegs nur den Text der Summa selbst. Verkürzt ist sie nur deswegen, weil *L.* einige für den theologischen Unterricht in den Seminarien minder wichtige Quästionen, Artikel oder Einwürfe weggelassen hat, wie zB. die qq. 66—74, die vom Hexaemeron handeln. Was von ihm selbst im Texte stammt, ist durch eckige Klammern gekennzeichnet. Außerdem hat er noch hie und da kurze Anmerkungen beigefügt, in denen entweder die im Texte behandelten Schwierigkeiten schulgerecht gelöst oder Erläuterungen und Definitionen und Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes gegeben werden. Der erste Teil der Summa ist in drei Traktate und 72 Kapitel eingeteilt, von denen jedes mehrere Konklusionen enthält, und denen außerdem noch verschiedene Quästionen angeschlossen sind. Der Text ist nach der Ausgabe von Padua 1712 und der Leonina hergestellt. Der Herausgeber hofft, durch seine Arbeit dazu beitragen zu können, daß das Studium des hl. *Thomas* in allen katholischen Seminarien nach der Anweisung der Päpste immer fleißiger und erfolgreicher betrieben werde; diesem Wunsche schließen auch wir uns aus ganzem Herzen an.

Innsbruck. J. Stufler S. J.

Jesus und die Heidenmission. Von Dr. *Max Meinertz.* Zweite neub. Aufl. (Neutestamentliche Abhandlungen, hsg. von *M. Meinertz*; Münster i. W., I 1.—2. Heft). 8° 236 S. Münster i. W. 1925, Aschendorff.

Bekanntlich leugnet der neuere Unglaube gewöhnlich, daß Christus an eine Ausbreitung seiner Lehre über die ganze Welt dachte, erst Paulus habe diesen Gedanken ins Christentum gebracht. Prof. *Meinertz* unterzieht diese Behauptung einer eingehenden Prüfung. Schon die Schriften des Alten Bundes wissen, daß Gott der Gott der ganzen Schöpfung und der ganzen Menschheit ist, und daß er einst überall herrschen will (S. 19 ff). So finden sich denn ähnliche Gedanken im späteren Judentum und bei den Zeitgenossen Christi (S. 38 ff). Christi Lehre zeigt „intensiven" Universalismus, d. h. sie kennt nirgends nationale Schranken, sondern paßt für den Menschen ganz im allgemeinen (S. 52 ff). Er hat es zudem ausgesprochen, daß seine Lehre die Grenzen Palästinas überschreiten werde (S. 84 ff), er bereitete die Mission vor durch Auswahl der Apostel (S. 114 f); die Schwierigkeit, die

aus Mt 10,23 sich ergibt, wird S. 122 f ausführlich besprochen und durch den Vergleich mit Mk 13,9—13 gelöst. Der Missionsbefehl Mt 28,19 wird S. 161 ff erörtert. Die einzelnen Evangelisten zeigen in vielen Äußerungen, daß sie von der Bestimmung des Christentums für die ganze Welt überzeugt sind (S. 177). Ein letzter Abschnitt (S. 196 ff) beschäftigt sich mit der Frage, wie die Mission unter den Juden allmählich in die Heidenmission überging.

Die Schrift zeigt alle die Vorzüge, die auch den andern Arbeiten des Verf.s eigen sind: umfassende Heranziehung der ganzen Literatur, eindringende Behandlung auch der kleinsten Einwürfe. Die zweite Auflage, sonst eine Seltenheit für derartige Arbeiten, ist durchaus verdient. — Eine Kleinigkeit zu S. 73: Daß Christus die flagrante Verletzung der vorgeschriebenen Sabbatruhe im Agraphon des Cod. D zu Lk 6,4 in irgend einer Rücksicht billigen konnte, will uns nicht einleuchten.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat. Par *Alexandre Brou.* 8°, VIII u. 86 S. (Museum Lessianum Section missiologique). Bruges-Paris-Bruxelles 1925.

Das Schriftchen kann aufgefaßt werden als das fehlende Schlußkapitel zu des Verf.s großem Xaveriusleben. Gibt er dort eine Darstellung in chronologischer Ordnung, so hier eine zusammenfassende Würdigung, indem er sich die Frage stellt, warum der Heilige so vorging, wie er vorgegangen ist. Die Antwort lautet, daß die Verhältnisse dem hl. Franz eine Reihe von Problemen in den Weg warfen, und daß er zu ihrer Lösung tat, was unter den Umständen möglich war. Er ist der Pionier, der seinen Nachfolgern neue Wege öffnet, ihnen den Ausbau auch der Missionsmethoden überlassend. Von noch größerer Bedeutung ist es, daß er ihnen das Beispiel des Unternehmungsgeistes, des Mutes, des unerschütterlichen Vertrauens auf Gott hinterließ. Neuern Angriffen und Mißverständnissen gegenüber wirken die ruhig-sachlichen Ausführungen *Brou's* durchaus überzeugend.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Die **Passion Christi** und wir Menschen von heute. Fastenvorträge von Dr. *Adolf Donders,* Prof. d. Theologie. 8° (134 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Kart. M 2.60.

Der Verfasser erweist sich auch in diesen Vorträgen als der theoretisch und praktisch geschulte Redner. *D.* bleibt seinem Thema

treu und führt es geradlinig durch. Die ästhetischen Mittel der Rede kommen gut zur Verwendung. Aktualität und Zeitgemäßheit, reichliche Benützung der Hl. Schrift zeichnen diese Vorträge aus. Ganz besonders sei dem Verf. gedankt für die Klarheit und Bestimmtheit, Energie und Kraft, mit der er spricht. Solch eine Sprache braucht der moderne Katholik im Wirrwarr der Zeiten. Wir verweisen nur auf die „Folgerungen und Forderungen" des 4. Vortrages: „Christus vor Pilatus, der König der Gewissensfreiheit". *D.* ist sowohl für alte als auch — und zwar namentlich — für junge Prediger ein nachahmungswertes Vorbild.

Innsbruck. K. Pfistermeister S. J.

Liturgia. Eine Einführung in die Liturgie durch Einzeldarstellungen. I. Gruppe: Abhandlungen über die Liturgie im allgemeinen. 12°. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag.

1. Bändchen: Christus unser Liturge. Von *Chrysostomus Panfoeder O. S. B.* (104 S.) 1924. Geb. M 1.20. — 2. Bändchen: Die Kirche als liturgische Gemeinschaft. Von demselben. (166 S.) Geb. M 1.50. — 3. Bändchen: Das Persönliche in der Liturgie. Von demselben. (171 S.) Geb. M 2.50.

Die ersten drei Bändchen der neuen Sammlung bilden eine Einheit. Sie zeigen, wie sich der Strom des liturgischen Betens und Opferns aus dreifacher Quelle sammelt: Christus der Hohepriester, seine Kirche, und in ihr die einzelnen Gläubigen, durch deren persönliche Hingabe an Gott der Gottesdienst erst seine Vollendung erlangt. Besonders die beiden letzteren Bändchen verdienen Anerkennung, da sie im Ganzen mit dem Adel der Sprache eine wohltuende Klarheit der theologischen Begriffe verbinden. Dazu kommt, daß der Verf. es versteht, Wort und Gedanken der Liturgie nicht nur aus dem Neuen Testament, sondern auch aus der geistesverwandten älteren Patristik und der christlichen Archäologie zu beleuchten. Die Büchlein sind berufen, die liturgische Erneuerungsbewegung im Sinne echter Frömmigkeit vertiefen zu helfen.

Innsbruck. J. A. Jungmann S. J.

Analekten

Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium"?

Der Streit der Meinungen über die Urheberschaft des Edictum peremptorium, das uns *Tertullian*[1]) überliefert hat, ist in neuester Zeit wieder sehr rege geworden. *Hugo Koch* hat in seiner Abhandlung „Kallist und Tertullian"[2]) die von vielen anderen ver-

[1]) De pud. 1, Ml 2,981 f. C Vien 20,240.

[2]) Heidelberg 1920, S. 55, 56, Anm. 1. Was *Kochs* ablehnende Bemerkungen zu meiner Behauptung, δημοσίᾳ weise auf den Kathedralcharakter der mit diesem Worte gekennzeichneten Aussprüche Zephyrins und Kallists hin, anlangt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß δημοσίᾳ auch im Sinne von „öffentlich" vorkommt, ohne die besondere Bedeutung amtlich, offiziell zu haben. Sicher scheint mir aber, daß „öffentlich" mit der besonderen Bedeutung „offiziell, amtlich" die häufigste Bedeutung für δημοσίᾳ ist. Lexikalisch wird die Bedeutung amtlich, staatlich als die Hauptbedeutung für δημοσίᾳ angeführt. Vgl. auch Arch. f. Papyrusf. 3,530; 4,424 und Phil. 9, 12,8 *Wendland* III, 247,16, wo von der Erlaubnis die Rede ist, die in Rom den Juden gegeben war, die väterlichen Gesetze δημοσίᾳ in der Synagoge vorzulesen. Wenn also δημοσίᾳ in bezug auf ein Auftreten von Amtspersonen gebraucht wlrd, so spricht die Vermutung für die besondere Bedeutung offiziell. In den hier in Rede stehenden Fällen ist der Sinn von δημοσίᾳ in Bezug auf die Entscheidung Zephyrins (*Hipp.* Philos. 9,11,4 *Wendland* III 246,1—4) unbestritten „offiziell". Wenn nun bald darauf *Hippolyt* denselben Ausdruck für eine Handlung des Amtsnachfolgers Zephyrins gebraucht, so kann nach philologischen Gesetzen eine andere Bedeutung für δημοσίᾳ wohl nicht angenommen werden (*Hipp.* 9,12,16 *Wendland* 248,21—23). — Die Äußerung Kallists „οὐ γὰρ ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα" habe ich nicht, wie *Koch* S. 55 angibt, als autoritative Erklärung angeführt, halte sie auch nicht dafür; sie wird, nach Text und Kontext zu schließen, ein Teil einer längeren Ausführung sein, nicht ein

tretene Ansicht verfochten, daß das Edictum peremptorium „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto" aus Rom stamme und Papst Kallist zum Verfasser habe, während Adam[1]) den Verfasser in der Person des Agrippinus, Bischofs von Karthago, sieht. *Koch*, der auch meine in dieser Zeitschrift[2]) veröffentlichte Studie „Existenz und Inhalt des Bußediktes Kallists" bespricht, lehnt das Ergebnis dieser Untersuchung, das in Bezug auf den nichtrömischen Ursprung des Edictum peremptorium mit der Ansicht *Adams* zusammentrifft, mit den Worten ab: „In derselben Zeitschrift ... macht *Preysing* darauf aufmerksam, daß das Wort ὅρος in Phil. IX 12,5 (οὐ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι κτλ) soviel wie Erlaß, Dekret bedeute; seine Aufstellungen aber, daß das Edikt Kallists einen allgemeinen Sündennachlaß ankündige, ohne einen besonderen Hinweis auf Fleischessünden verwirren die Frage noch mehr". *A. d'Alès* bleibt in einer kurzen Erörterung[3]) bei seinem schon früher eingenommenen Standpunkt, das Edictum peremptorium sei Kallist zuzuschreiben.

Harnack äußert sich[4]) bezüglich des genannten Edictums: „Daß sie (die nächstfolgende päpstliche öffentliche Kundgebung) von Kallist herrührt und nicht von Zephyrin oder von dem Bischof von Karthago, ist mir trotz der neueren Bestreitungen nicht zweifelhaft geworden". *Hermann Dieckmann* hat sich[5]) weder für die eine noch für die andere Ansicht entschieden.

ὅρος; gegen den Kathedralcharakter spricht der Gebrauch von φησίν, die negative Ausdrucksweise, die Futurform. — *Koch* bezieht S. 55 αὐτόν in dem Satz φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσιν m. M. nach fälschlich auf Kallist; mit αὐτὸν ist Christus gemeint; somit dürfte diese Stelle als Parallelstelle zu *Tertullian* und als Stütze der *Koch*'schen Ansicht ausscheiden. Auch bezieht sich der ganze Vorwurf wohl überhaupt nicht auf Kallist, sondern auf seine Nachfolger (vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 43 [1919] 362).

[1]) Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallist, München 1917.

[2]) 43 (1919) 358—362.

[3]) Zéphyrin, Calliste ou Agrippinus? Recherches de Science Religieuse 10 (Paris, 1920) 254—256.

[4]) Sitzungsbericht der Preußischen Akademie d. Wissenschaften. Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (1923, S. 52, A. 2).

[5]) Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt in dieser Ztschrift 48 (1924) 314—322; De Ecclesia I (Herder 1925) S. 448. 451. 456.

Im Gegensatz zu den Auffassungen *Kochs* tritt *Gustave Bardy*[1]) dafür ein, daß zwischen *Hippolyts* Anklagen und dem Edictum peremptorium keinerlei Zusammenhang bestehe. Er erschüttert die Beweiskraft der für den römischen Ursprung angeführten Ausdrücke: „Bonus pastor et benedictus Papa, Pontifex Maximus, Episcopus Episcoporum, Apostolicus" und weist wie *Adam* hin auf den grundlegenden Unterschied zwischen der Sachlage, die sich aus der Darstellung *Hippolyts* ergibt, und der, die *Tertullian* vorliegt. Mit ähnlichem Beweisgang wie *Adam* und *Bardy*, aber unabhängig von diesen, verficht auch *Ambrogio Donini*[2]) die Meinung, daß das Edictum peremptorium Agrippinus von Karthago zum Verfasser habe.

Im Nachfolgenden will ich nochmals und ausführlicher begründen, daß das Edictum peremptorium mit dem Dekret, von dem *Hippolyt* berichtet, nicht identisch ist. Ich setze dabei voraus, daß das Edictum peremptorium von *Tertullian* soweit richtig überliefert ist, daß in ihm die Fleischessünden (Ehebruch und Hurerei) als vergebbare Delikte ausdrücklich genannt waren.

Der Beweis, den ich meinen Ausführungen zugrunde lege und der sich hauptsächlich auf den Text der Philosophumena stützt, ist ein argumentum ex silentio. Es wird mit Recht betont, daß ein solcher Beweis in vielen Fällen nicht überzeugend sei und mit einem gewissen Mißtrauen aufgenommen werden müsse. Soll er durchschlagend sein, so muß das silentium besondere Qualifikationen haben. Es muß dargetan werden, daß der Autor die mit Schweigen übergangene Tatsache kennen konnte und kennen

[1]) L'édit d'Agrippinus, Revue des sciences religieuses 4, Strasbourg 1924, 20 ff. Freilich ist auch ihm entgangen, daß aus der Darstellung *Hippolyts* das Vorliegen eines förmlichen Ediktes zu erschließen ist; er sagt S. 23: ‚Faut-il ajouter que Tertullien parle d'un édit tandis qu'Hippolyte ne mentionne aucune mesure de ce genre . . . Selon Hippolyte Calliste se contente de se montrer miséricordieux pour les pécheurs, mais il ne formule pas sa volonté en un texte de loi . . . . .'. S. 22 wird ὅρος mit déclaration übersetzt. Vgl. dagegen den Text der Philosophumena (Phil IX, 12,21; *Wendland* 249,14—21) und meine Ausführungen über die Bedeutung des Wortes ὅρος in dieser Zeitschrift 43 (1919) 358—362.

[2]) L'Editto d'Agrippino, Ricerche Religiose dirette da *Ernesto Bonaiuti* 1 (Roma 1925) 56—78. *Donini* erwähnt dort noch einen Beitrag zu dieser Frage von *C. Figini*, Agrippino o Callisto? (Scuola Cattolica VI/3 [1924 I] 204—211); *Figini* hält Kallistus für den mutmaßlichen Verfasser des Ediktes.

mußte, daß ferner zwingende Gründe vorliegen anzunehmen, daß der Autor (hier *Hippolyt*) diese seine Kenntnis in dem in Frage stehenden Schriftwerk (hier den Philosophumena) schriftstellerisch verwertet hätte. Diesen Beweis hoffe ich führen zu können und damit den hauptsächlich aus *Tertullian* beigebrachten, gegen den römischen Ursprung des Edictum peremptorium sprechenden Gründen noch mehr Gewicht zu geben.

Hat *Hippolyt* das Edictum peremptorium, sofern es Kallist zum Urheber hatte, kennen können und kennen müssen?

Hippolyt lebte und wirkte in Rom, unter dem Pontifikat Zephyrins als Mitglied des römischen Klerus, unter denen des Kallistus und seiner Nachfolger Urbanus und Pontianus als Haupt einer schismatischen Gemeinde, als Gegenbischof von Rom. Über die Tatsache seines römischen Bischofsitzes dürfte zur Zeit kaum mehr eine Meinungsverschiedenheit bestehen (vgl. meine Ausführungen Bibl. der Kirchenväter Bd. 40 [Philosophumena] S. 8). So ist uns die genaue Kenntnis *Hippolyts* von den kirchlichen Vorgängen, die sich zur Zeit Zephyrins abspielten, bei seiner bedeutenden Stellung im Klerus nicht erstaunlich. Er ist nicht nur über den privaten Lebenslauf Kallists bis in die kleinsten Einzelheiten wohl orientiert (zB. über den Ort der Wechselstube Kallists), wenn er sein Wissen auch tendenziös verwertet (Phil. IX. 12); er weiß auch genauen Bescheid über den starken Einfluß seines Gegners auf Zephyrin, über Versuche Kallists, die damaligen Glaubensstreitigkeiten zu schlichten, über sein, in den Augen *Hippolyts* unstatthaftes, Lavieren in diesen Fragen (a. a. O.) — Sollte diese Kenntnis nach *Hippolyts* Bruch mit der Kirche aufgehört haben? Der Text der Philosophomena (IX, 12) gibt uns den Gegenbeweis. *Hippolyt* führt auch noch aus der Zeit nach seinem Ausscheiden aus der Kirche eine Reihe von Äußerungen Kallists wörtlich an, kennt den biblischen Beweis, mit dem sein Gegner seine dogmatischen Auffassungen stützt (Jo 14,11), er weiß von Kallists Auffassung, daß ein Bischof trotz schwerer Verfehlung seines Amtes nicht entsetzt werden müsse, von seiner Nachgiebigkeit dem Klerus gegenüber, seiner Duldung der Sünder in der Kirche und auch hier kann er uns die biblischen Begründungen mitteilen, deren Kallist sich bedient (Rom 14,4. Mt 13,29f). Er hat Genaues über die kirchliche Gestattung römisch-rechtlich ungültiger Ehen und über die sich daraus ergebenden schlimmen Folgen zu berichten, ja er kennt und nennt ein Dekret (ὅρος) Kallists über die Sündenvergebung: „Kallist habe gewagt als erster den Leuten Dinge, die zur Befriedigung der Lüste dienen, zu er-

lauben, und habe erklärt, allen würden von ihm die Sünden nachgelassen“[1]).

Auf Grund der Tatsache, daß *Hippolyt* aus Kallists kurzem Pontifikat (217—222) so viele Einzelheiten, auch die Tatsache eines Bußediktes, dessen Inhalt er in indirekter Rede wiedergibt, kennt, kann wohl nicht bezweifelt werden, daß ihm der Wortlaut des von ihm erwähnten wichtigen Erlasses bekannt war.

Sollte dieser Erlaß mit dem Tertullianischen Edikt identisch sein, so hätte er gelautet: „Ich lasse denen, die ihre Buße geleistet haben, die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei nach“, während als Text des Dekretes nach *Hippolyt* ungefähr zu erwarten wäre: Ich lasse allen ihre Sünden nach.

Kann nun angenommen werden, daß *Hippolyt* in diesem Fall den ihm bekannten Wortlaut des Ediktes verändert und von seinem Standpunkt aus verwässert habe?[2])

Seine historische Darstellung muß freilich mit Vorsicht aufgenommen werden; er sieht durch die Brille des Parteimannes[3]),

[1]) Phil IX 12,20 f; *Wendland* III 249, 14—21; vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschr. 1919, 358—362.

[2]) Eine falsche Wiedergabe des in Rom erlassenen allgemein bekannten Ediktes ist an und für sich schon unwahrscheinlich, da die „Kallistianer“ *Hippolyt* sofort der Unwahrheit hätten überführen können. Die Vermutung spricht hier für die inhaltlich richtige Wiedergabe. — Der Unterschied zwischen den Berichten *Tertullians* und *Hippolyts* ist tiefgreifend: bei *Hippolyt* Verzeihungsmöglichkeit für Götzendienst, Mord und Unzucht, bei *Tertullian* Verzeihungsmöglichkeit nur für die zwei Unzuchtsünden Ehebruch und Hurerei. — Das Fehlen der „poenitentia“ bei *Hippolyt* mag auf die Verschiedenheit der Dekrete deuten; bei *Hippolyts* Einstellung freilich bildet es keinen Beweis, da die Weglassung im Interesse *Hippolyts* gelegen ist. — Es könnte gegen den nun folgenden Beweisgang eingewendet werden, daß die Anklage in der Darstellung *Hippolyts* im Vergleich zum Bericht *Tertullians* verstärkt sei (Vergebbarkeit aller Sünden — Vergebbarkeit von Ehebruch und Hurerei). Dies ist objektiv richtig, für die Einstellung und den Zweck *Hippolyts* aber wäre die Nennung von Ehebruch und Hurerei, wie ich ausführen werde, naheliegender und wirksamer; der Vorschubleistung der Unzucht will er seinen Gegner zeihen. Die Idololatrie als Folge des Kallistinischen Dekretes berührt *Hippolyt* gar nicht, den Mord (Kindsabtreibung) ein einziges Mal und nicht als Folge des Dekretes, sondern als Folge der Gestattung der Konkubinate.

[3]) Vgl. meine Ausführungen in „Der Leserkreis der Philosophumena“ in dieser Ztschr. 38 (1914) 421—445.

er gruppiert Tatsachen, färbt, verschweigt — aber all dies, um sein Ziel, Kallist zu diskreditieren, zu erreichen. *Hippolyt* ist parteiisch; aber gerade diese Parteinahme mußte ihn bewegen, das Edikt genau wiederzugeben, die Nennung der Unzuchtsünden nicht zu unterdrücken[1]). Es ist ihm darum zu tun, Kallist als Förderer der Unzucht hinzustellen: wie ist es zu erklären, daß er sich eine Gelegenheit entgehen läßt, Kallist diesen Vorwurf mit besonderer Wucht entgegenzuschleudern? Gerade an der fraglichen Stelle folgert *Hippolyt* aus dem Indulgenzedikt Kallists die Vorschubleistung der Unzuchtsünden; gerade hier verlangte der Kontext eine getreue Anführung des Dekretes. *Hippolyt* fährt aber fort: „indem er (Kallist) erklärte, allen würden von ihm die Sünden nachgelassen". Die Anklage auf sittlichen Laxismus kehrt daraufhin immer wieder: Nachgeben dem Wunsche nach Eingehung einer Ehe bei Bischöfen, Priestern und Diakonen, Annahme von Kandidaten zur Bischofs-, Priester- und Diakonsweihe, die schon zwei- oder dreimal verheiratet gewesen, Duldung der Sünder in der Kirche und darum Zulauf zu Kallists Schule. Für die Anerkennung des römischen Konkubinates als christlich gültiger Ehe prägt *Hippolyt* den starken Ausdruck vom „Ehebruch lehren". Die Nennung von μοιχεία und πορνεία (moechia und fornicatio) mußte *Hippolyt* höchst willkommen sein; nach der Lage der Dinge wäre es wahrscheinlicher, *Hippolyt* hätte, die Möglichkeit einer Fälschung vorausgesetzt, diese Ausdrücke in ein Kallistinisches Bußdekret eingeschmuggelt, als sie unterdrückt[2]).

---

[1]) *Hippolyt* ist in ähnlicher Lage wie *Tertullian;* wie hat dieser sich den Wortlaut des Edictum peremptorium zunutze gemacht? *Hippolyt* hat dasselbe Interesse, seinen Lesern Kallist als Freund der Unzuchtsünden zu schildern. Warum dieser Unterschied in der Wiedergabe des Dekretes? *Döllinger* entnimmt mit aller Bestimmtheit den Worten *Hippolyts* einen Erlaß über uneingeschränkte Sündenvergebung, das Edictum peremptorium schreibt er Zephyrin zu. (Hippolytus und Kallistus S. 125).

[2]) *Rolffs* (Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, Leipzig 1893) schreibt das Edictum peremptorium dem Kallist zu. So weit meine Anschauungen von den seinen in bezug auf die Urheberschaft des Edictum peremptorium abweichen, so treffen sich unsere Ansichten doch darin, daß sich in den Philosophumena von der — von *Rolffs* (S. 103—117) rekonstruierten — Schrift Kallists, die nach *Rolffs* mit dem Edictum peremptorium endet, keine Andeutung findet, daß somit *Hippolyt* das den Angriffen *Tertullians* zugrunde liegende Schriftstück entweder nicht gekannt oder absichtlich ignoriert hat (S. 135).

Ist es eine kühne Folgerung anzunehmen, daß das von *Hippolyt* erwähnte Kallistinische Dekret die Unzuchtsünden eben nicht genannt hat, daß, für den Fall das Edictum peremptorium von *Tertullian* historisch getreu überliefert ist, es mit dem Horos, von dem *Hippolyt* berichtet, nicht identisch ist, daß das Edictum peremptorium nicht in Rom entstanden ist[1]).

Beides ist, wenn der Verfasser der Schrift nicht Kallist war, möglich, im anderen Fall jedoch durchaus nicht anzunehmen, wie ich nachzuweisen versucht habe. — Die wohl richtige Ansicht *Rolffs*, daß das Edictum peremptorium nicht einmal alle Arten von Unzuchtsünden betraf und schwerere Unzuchtsdelikte bewußt ausschloß, läßt den Abstand zwischen dem Edictum peremptorium und den Horos Kallists nur stärker hervortreten (S. 25 ff). — Die Äußerung *Rolffs* (S. 10): „*Hippolyt* berichtet aber ferner gar nicht, daß Kallist allen Sündern Vergebung gewährt, sondern er erzählt nur von seiner Nachsicht gegen τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς“ widerspricht augenscheinlich den Worten *Hippolyts* „λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας“, die noch durch die Charakterisierung als Horos betont und in ihrer amtlichen Eigenschaft festgelegt werden.

[1]) Daß auch Zephyrin als Verfasser nicht in Betracht kommt, s. meine Ausführungen in dieser Ztschr 1919, 362. — *Ficker* (Studien zur Hippolytfrage, S. 109 ff) hat auf die starken Anklänge im pseudoisidorischen zweiten Briefe Kallists an historisch feststehende Tatsachen aus der Regierung Kallists hingewiesen, so daß daran nicht zu zweifeln sei, daß dem Verfasser der Dekretalen historisches Material, vielleicht Überschriften von canones, welche in der allgemeinsten Form den Inhalt der canones bezeichnen, vorgelegen hat. Auch hier fehlt ein Hinweis auf Unzuchtsünden. Die Stellen lauten (Mg 10,130 A): „Si aliquis lapsus quocunque modo fuerit, non perdamus eum, sed fraterno corripiamus affectu. 131 B: Mundatur ergo homo a peccato et resurgit gratia Dei lapsus“. — Erstere spricht von der Verzeihungsmöglichkeit aller Delikte gegenüber allen, letztere Priestern gegenüber, wie sich aus dem nachfolgenden ‚et in pristino manet officio‘ . . . und aus dem Kontext ergibt. — Der Güte des P. *H. Dieckmann S. J.* in Valkenburg verdanke ich die Mitteilung, daß P. *Desid. Franses O.F.M.* in einem Artikel „Das ‚Edictum Callisti‘ in der neueren Forschung“, der im Organ der kath. Nijmegener Universität Studia Catholica 1 (1924 5) 248—259 erschienen ist, sich auf den Standpunkt stellt, daß Kallist tatsächlich ein Bußedikt erlassen, jedoch in ganz allgemeiner Form. *Franses* faßt seine Ansicht zusammen: „Wir glauben, daß *Tertullian* in seiner Schmähschrift nicht gegen Rom, sondern gegen den Bischof von Karthago polemisiert. Wir nehmen an, daß das

Ob nicht beim Bemühen, diese zwei Stellen zu harmonisieren, eine Überschätzung der Vollständigkeit der uns überlieferten Nachrichten über die alte Kirche und eine Unterschätzung des Reichtums ihres dogmatischen und juristischen Lebens Pate gestanden haben? Daß in einem geschlossenen Kulturkreise, wie ihn das Mittelmeerreich darstellt, zu gleicher Zeit ähnlich gelagerte moralistische und kirchenrechtliche Schwierigkeiten an verschiedenen Punkten auftauchen, ist nicht zu verwundern; warum sollen diese Schwierigkeiten nicht zwei verschiedene Dekrete in Rom und in Afrika zur Folge gehabt haben?

München. Dr. Konrad Graf Preysing.

---

edictum peremptorium, so wie *Tertullian* es bekämpft, vom Bischof Agrippinus von Karthago für seine Kirche promulgiert wurde. Mit *Preysing* finden wir in den Philosophumena wirklich einen offiziellen Erlaß über die Sündenvergebung, ein Bußedikt des Papstes Kallistus. Wir möchten das nun aber in dieser Weise kombinieren: Papst Kallistus hat ein Bußedikt erlassen in der ganz allgemeinen Form, wie *Hippolyt* es wiedergibt. Das wurde den anderen Kirchen zur weiteren Bekanntmachung übermittelt. Agrippinus von Karthago hat dasselbe mit Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse seiner Kirche, wohl im Einvernehmen mit dem Papste, in etwas veränderter Form promulgiert, indem er ausdrücklich die Unzuchtsünden erwähnte, ... Es gibt also ein edictum Callisti, aber das peremptorium ist nur indirekt ein solches".

Da mein Artikel schon abgeschlossen und zum Druck eingesandt war, als ich die Mitteilung P. *Dieckmanns* erhielt, kann ich nicht näher auf die Arbeit P. *Franses* eingehen, zumal ich sie zur Zeit nur auszugsweise kenne.

An weiteren hieherbezüglichen bibliographischen Angaben enthält der genannte Aufsatz außer den in meinem Artikel gegebenen, noch folgende: *Mourret*, Histoire génerale de l'église, Neuauflage 1924, die aber Literatur nur bis 1912 ausweist; *Pyper*, Beknopt Handboek to de Geschiedenes des Christendoms 1924; *P. Battifol*, Études d'histoire et de théologie (Päris 1920) 89: *d'Alès* in Rev. d'histoire eccl. 17 (1921) 582; *Ramorini*, Tertulliano (Milano 1922), der mit *Figini* (Scuola cattolica VI/3 [1924] 204—211) gegen *Bardy* an Kallist als Urheber festhalte; *P. Guilloux* in Rev. d'histoire eccl. 19 (1923) 152 ff; *Galtier*, De Poenitentia, Paris 1923.

Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens

Wir haben bereits 1924 in dieser Zeitschrift (S. 603 ff) gegen gewisse philosophische Anschauungen des Privatdozenten an der Kölner Universität, *Dr. Johannes Hessen*, Stellung genommen. Gelegenheit dazu bot uns die Besprechung seiner Schrift „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart". Nun möchten wir, anknüpfend an die Besprechung zweier weiterer Werke aus der Feder des genannten Schriftstellers, uns mit seinem philosophisch-theologischen Standpunkt befassen. Das Gute, das sich in diesen Schriften findet, wird bereitwillig anerkannt, wir werden es aber auch nicht unterlassen, das Irrige und Fehlerhafte zu unterstreichen.

I. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Zweite erw. Aufl. Freiburg i. Br. 1924, Herder. (XI u. 198 S.) kl. 8°.

In dieser Schrift beantwortet *H.* die Frage, ob der Neukantianismus rein philosophischer Richtung eine befriedigende Philosophie der Religion biete. Eine eingehende Untersuchung der religionsphilosophischen Gedankengänge und Theorien, wie sie von den Hauptvertretern des Neukantianismus aus der Marburger und der badischen Philosophenschule aufgestellt werden, führt den Verf. mit *Kesseler*, *Max Scheler*, *Scholz* u. a. zur Überzeugung, daß der Neukantianismus dem Wesen der Religion in keiner Weise gerecht werde.

Die interessante Studie gliedert sich in zwei Teile; im ersten, darstellenden Teil macht uns *H.* mit den religionsphilosophischen Auffassungen eines *Hermann Cohen*, *Paul Natorp*, *Wilhelm Windelband*, *Heinrich Rickert* usw. bekannt; im zweiten, dem kritischen Teil werden die vorgeführten Theorien im einzelnen auf ihren Wert und Unwert geprüft, worauf in mehr zusammenfassender Weise der Grundfehler der neukantianischen Religionsphilosophie und dessen gemeinsame Wurzel den Gegenstand der Kritik bildet. Es folgt dann ein kurzer Schlußabschnitt, in dem der Verf. die guten Ideenkeime, welche sich in der Religionsphilosophie des Neukantianismus der badischen Schule finden sollen für die eigene Gedankenbildung auszuwerten versucht.

Die zweite Auflage dieser Schrift erfuhr besonders insoferne eine Erweiterung, als neben den Theorien eines *Hermann Cohen* und *Paul Natorp* aus der Marburger Schule auch die außerordentlich schwierigen und abstrusen religionsphilosophischen Ausführungen *Albert Görlands* aufscheinen, und daß außer den Vertretern der badischen Schule auch die religionsphilosophischen Gedanken eines *Bruno Bauch* berücksichtigt werden.

Der darstellende Teil ist durchaus objektiv gehalten, indem der Verf. die einzelnen Religionsphilosophen ausgiebig selber zu Worte kommen läßt. Auch im kritischen Teil tritt der katholische Priester im Verf. vollends in den Hintergrund, so daß über „konfessionelle Beengung" niemand eine Klage erheben wird. Die Klarheit und Gründlichkeit läßt allerdings manches zu wünschen übrig.

Man wird *H.* Recht geben, wenn er die Religionsphilosophie der Neukantianer als ungenügend ablehnt. Denn wie sollte der Neukantianismus mit seinem panlogistischen Grundprinzip, mit seiner „Panarchie" des Logos, mit seiner Auffassung, daß es nur ein logisches, ideales, nicht aber ein reales, metaphysisches Sein gebe, ein geeigneter Boden sein für eine Religionsphilosophie, die dem Wesen der Religion, wie wir sie aus Erfahrung kennen, entspricht? Kein einziger unter den Hauptvertretern des Neukantianismus erkennt dem göttlichen Wesen ein reales Dasein im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu. Denn die Marburger Schule, die ihre idealistische Grundanschauung mit strenger Konsequenz durchführt, gelangt zu keiner realen Gottesidee. Die badische Schule durchbricht zwar einigermaßen ihr idealistisches Grundprinzip; aber Gott erscheint in dieser Religionsphilosophie doch mehr als ein ideales[1]) denn als ein wirkliches Sein und es trifft auf sie, wie *Hessen* (S. 171) bemerkt, in gewissem Sinne der Ausspruch *Hegels* gegen *Schelling* zu, das Absolute erscheine dort „wie aus einer Pistole geschossen". Daß bei einer solchen Auffassung dem Gottesbegriff die Merkmale der Allmacht und Allursächlichkeit und alle jene Züge fehlen, die der religiösen Gottesidee eignen, kann nicht überraschen. Schon aus den angeführten Gründen wird man begreiflich finden, daß *H.* die Frage, ob der Neukantianismus eine befriedigende Philosophie der Religion biete, negativ beantwortet.

Was dann die Kritik betrifft, die *H.* an den einzelnen Religionsphilosophen neukantianischer Richtung übt, so findet sich in derselben viel Zutreffendes und Beachtenswertes. So erscheint uns zB. die Widerlegung *Cohens*, der sich für die Idealisierung seines Gottesbegriffs auf die alttestamentlichen Propheten beruft, in mehreren Punkten als durchaus gelungen (vgl. zB. S. 118 u. 119f). Gegen *Natorp* hebt *H.* unter anderem mit Recht hervor, daß das religiöse Gefühl nicht „form- und gestaltlos und ohne alle Bestimmtheit sei, sondern inhaltlich bestimmt". Und wenn er die Leugnung des Transzendenzanspruches der Religion durch *Natorp* für das religiöse Bewußtsein als einen „Schlag ins Gesicht" bezeichnet und mit *Kesseler* in der Immanenz der Religion nichts

[1]) Vgl. zB. *Windelband*, Praeludien II³, S. 305 u. 304.

weiter als eine Form des „Atheismus“ erblickt, so wird man nicht umhin können, ihm beizupflichten (vgl. S. 126. 128 f). Durchaus zutreffend erscheint uns ferner, was *H.* zur Charakteristik und Widerlegung der religionsphilosophischen Gedankengänge *Görlands* vorbringt (vgl. S. 134 ff). Verwirft doch auch dieser Vertreter des Neukantianismus die Transzendenz des Göttlichen im metaphysischen Sinne, indem er bloß eine „methodische“, d. h. eine noch ganz innerhalb der Bewußtseinssphäre liegende, und eine „polare“, soll heißen eine ideale, wie sie durch die Korrelation zweier Begriffe gegeben ist, zuläßt (vgl. S. 142). Einverstanden wird man sich auch mit den kurzen kritischen Bemerkungen *H.s* über *Bruno Bauch* erklären, sowie mit seiner Würdigung des „jüngsten Denkers“ aus der badischen Schule, des Philosophen *Georg Mehlis* und mit manchem anderen.

Allein verdient vieles in der Schrift *H.s* Anerkennung, so fehlt es auch nicht an Stellen, die die Kritik herausfordern.

So heißt es zB. S. 150 f: „Wie der griechische Weise (Plato), so sträubt auch er sich (nämlich *Windelband*), Gott in kausalem Zusammenhang mit der Welt zu bringen, ihn als Weltursache zu denken. Was nun zunächst die von *Windelband* empfundene Schwierigkeit angeht, die in der gleichzeitigen Behauptung der Persönlichkeit Gottes und seiner Ursächlichkeit hinsichtlich der Welt liegen soll, so dürfte hier *Hermann Schell* den Nachweis erbracht haben, daß die wahre Ursächlichkeit Innerlichkeit ist, und daß mithin der absoluten Persönlichkeit Ursächlichkeit im höchsten Sinne zukommt, weil hier die Wirkung der Ursache völlig immanent bleibt“.

Die Schwierigkeit *Windelbands,* die an dieser Stelle dem Verf. vorschwebt, besteht darin, daß nach der Vorstellungsweise des Theismus in Gott das „absolute Sein“, die „absolute Kausalität“ und die „absolute Persönlichkeit“ identisch seien. Nun aber enthält, wie der Badener Philosoph meint, diese „Identität den Widerspruch, daß ebendasselbe, was die Norm des Wirklichen sein soll, auch alles Wirkliche entweder sei oder erzeuge, und daß deshalb auch das Normwidrige zu seinen Erscheinungen oder seinen Erzeugnissen gehöre“ (Praeludien II⁹, S. 314; bei *Hessen* S. 67).

Wir bemerken: Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung nicht, wie *H.* meint, in der Erklärung, daß der göttlichen Ursache die „Wirkung völlig immanent bleibt“. Denn, was Gott immanent bleibt, ist, vorausgesetzt, daß man diesem Ausdruck seine herkömmliche Bedeutung läßt, die göttliche Substanz, Gott selber. Bliebe also, wie *H.* glaubt, die Wirkung, nämlich die Welt, Gott

immanent, so wäre die Welt Gott, und das wäre nicht Theismus sondern Pantheismus.

Die Lösung des vom Badener Philosophen vorgebrachten Argumentes liegt in der Richtigstellung seiner irrigen Vordersätze. Es ist zwar wahr, daß nach theistischer Vorstellungsweise das absolute Sein, die absolute Kausalität und die absolute Persönlichkeit, wenn man diese Begriffe richtig[1]) faßt, in Gott identisch sind. Aber es ist falsch, daß diese Identität zur Schlußfolgerung berechtige, daß Gott die Norm des Wirklichen schlechthin, somit alles Wirklichen sei. Gott ist zwar die Norm der geschöpflichen Wirklichkeit, nicht aber seine eigene. Schließt es doch einen offensichtlichen Widerspruch in sich, daß etwas seine eigene Seinsnorm sei, da doch diese vom Normierten notwendig sachlich verschieden ist. Es ist ferner falsch, daß Gott, als Weltursache gefaßt, „entweder alles Wirkliche sei oder erzeuge". Gott ist in jener Auffassung weder alles Wirkliche noch erzeugt er alles Wirkliche. Gott ist seine eigene Wirklichkeit und trägt den Realgrund seines unendlichen Seins in sich selber, aber er ist nicht die Wirklichkeit des von ihm Geschaffenen, weil es ja widersprechend ist, daß die Wirkursache mit ihrer Wirkung sachlich identisch ist. Das Geschöpfliche ist zwar, soweit es eine positive Realität in sich schließt, in Gott enthalten wie die Wirkung in ihrer Ursache (hier nach dem eminentialen Sein), nicht aber durch sachliche Identität des Geschaffenen mit dem Göttlichen.

Zu unterscheiden ist der Satz *Windelbands*, in dem dieser behauptet, daß das „Normwidrige" entweder zu den „Erscheinungen" Gottes oder zu seinen „Erzeugnissen" gehöre. Das Normwidrige kann nie zu den „Erscheinungen", d. h. Bestimmungen des göttlichen Wesens gehören, denn was in diesem Sinne zu den „Erscheinungen" Gottes gehört, ist Gott selber und so wäre das „Normwidrige" identisch mit seiner eigenen Norm. Das Normwidrige wird zwar von Gott als der causa prima erzeugt; aber, insofern es mit der Norm nicht im Einklang steht, also die Negation der Übereinstimmung mit der Norm an sich trägt, hat

[1]) Unter „absolutem Sein" und „absoluter Kausalität" verstehen wir ein Sein und eine Ursächlichkeit, die von jedem anderen Sein und von jeder anderen Ursache unabhängig sind, also ein unbedingtes, ungeschaffenes Sein und eine Ursache, der das Prädikat der causa prima zukommt. Der Ausdruck „absolute Persönlichkeit" wird identisch genommen mit „unendlicher Persönlichkeit", nicht aber im Gegensatz zu einer Persönlichkeit, die in einer Relation besteht. Anders faßt diese Begriffe *Windelband*. Vgl. a. a. O. S. 312—315.

es in Gott nicht eine causa per se, sondern lediglich eine causa per accidens. Weiteres über diese Begriffe und über das Verhältnis Gottes zum Normwidrigen oder Übel siehe bei *Suarez*. Met. Disp. 11, sect. 3, n. 21 ss.

Nicht weniger mißlungen als der oben besprochene Lösungsversuch *H.s* erscheint uns die Antwort auf einen anderen Einwand *Windelbands*. Nach diesem Philosophen beruht „die völlige Unlösbarkeit der Probleme der Theodizee" auf der Schwierigkeit, daß „das Heilige Substanz oder Ursache seines Gegenteils" (nämlich des moralischen Übels) sei. Die Realität des Übels, so meint der genannte Philosoph, steht „mit der absoluten Substantialität und Kausalität der Gottheit in völlig unvereinbarem Widerspruch" (Prael. II[9], 315). Das moralische Übel, über dessen Realität uns „gerade das religiöse Bewußtsein selbst am deutlichsten und sichersten" belehrt (316), als „Zulassung" Gottes erklären zu wollen, gehe schon aus dem Grunde nicht, weil das Zuzulassende neben Gott auch ein eigenes Sein habe und in dieser Auffassung Gott aufhören würde, „die einzige Realität und die einzige Kausalität zu sein". „Wir stehen hier vor der Quadratur des Kreises im religiösen Bewußtsein" (316); siehe bei *H.* S. 67 f.

Nach *Windelband* wäre Gott, „das Heilige", als die e i n z i g e Realität und Kausalität zu denken; außerdem hätte das moralische Übel nach dem „deutlichsten und gewissesten" Zeugnis des religiösen Bewußtseins auch eine Realität. Also, so folgert der Badener Philosoph, müßte das Heilige Substanz und Ursache seines Gegenteils, des moralischen Übels sein, was einen „völlig unvereinbaren Widerspruch" einschließt.

Auf diese Schwierigkeit gibt *H.* (S. 151) folgende Antwort: „Mit der Allursächlichkeit Gottes scheint nun freilich die Tatsache des Bösen in der Welt in unvereinbarem Widerspruch zu stehen. Die verschiedenen Versuche, das Problem philosophisch zu lösen, indem man das Böse als ein Nichtseiendes, als eine bloße Privation oder auch als Zulassung Gottes bezeichnet, vermögen in der Tat unsern Verstand nicht zu befriedigen. Dieses ‚letzte Problem' scheint wirklich für unser Denken ‚unlösbar', scheint das Geheimnis zu sein, an dem wir ‚die Schranken unseres Wesens und Erkennens erfahren'. Wenn aber, wie *Windelband* zugibt, das religiöse Bewußtsein trotzdem an seiner Weltdeutung festhält, so geht daraus hervor, daß es sich hier eben nicht um eine unüberwindliche Schwierigkeit für das religiöse Bewußtsein, sondern höchstens für unsern Verstand handelt, der die Welt rational erklären möchte".

Heißt das nicht vor dem Feinde die Waffen strecken und dem Gegner Zugeständnisse machen, die vom Standpunkt der

Wahrheit niemals gemacht werden dürfen? Bestände die Argumentation *Windelbands* wirklich zurecht, so hätten wir es in der gegenwärtigen Frage nicht nur mit einer großen Dunkelheit zu tun, bei deren völligen Aufhellung unser endlicher Verstand auf „unüberwindliche Schranken stößt", sondern Gott, die Allursache, wäre als eine Chimäre erwiesen, als ein Etwas, das sich aus widersprechenden Merkmalen zusammensetzt. Was nützte es uns in diesem Fall, daß „das religiöse Bewußtsein an seiner Weltdeutung festhält" und uns Gott als einen existierenden Gegenstand vorgaukelt, der an sich als absolutes Nichts, der Existenz unfähig ist? Wäre ein solches Zeugnis des religiösen Bewußtseins nicht eine Prellerei? Wäre Gott einmal vom Verstande mit Evidenz als Chimäre erwiesen, so wäre er es auch an sich und eine Unterscheidung zwischen rationalem und nichtrationalem Erkennen trüge nichts zur Lösung der vorgebrachten Schwierigkeit bei.

Die Lösung des Einwandes, den *Windelband* erhebt, liegt auch hier in der Richtigstellung seiner Voraussetzungen. Es ist ein Irrtum, daß Gott als e i n z i g e Realität zu denken sei. Wohl schließt das göttliche Wesen vermöge seiner Unendlichkeit alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich, aber die geschöpflichen Vollkommenheiten sind in Gott nicht in derselben Weise wie im geschaffenen Sein, sondern in einem wesentlich höherem Grade (eminenter). Da das Vielerlei des endlichen und geschaffenen Seins mit Evidenz feststeht, kann Gott unmöglich als „einzige" Realität gedacht werden.

Diese einzige göttliche Realität wäre merkwürdiger Weise nach dem Badener Philosophen auch als die „einzige Kausalität" zu denken. Ja kann es denn, wo eine einzige Realität existiert, überhaupt eine Kausalität geben? Was produziert denn diese Kausalität? Die eigene Realität? Dann müßte diese einzige Realität ja zugleich existieren und nicht existieren; sie müßte existieren, um als Kausalität sich hervorbringen zu können, und müßte zugleich nicht existieren, um hervorgebracht werden zu können. Gott als einzige Realität und einzige Kausalität zu denken, führt also notwendig zu einem Widerspruch. Darum ist diese Voraussetzung *Windelbands* falsch.

Aber vielleicht ließe sich vom Standpunkt *Windelbands* geltend machen, daß Gott trotz dem Vielerlei der Realitäten doch als einzige Ursache gedacht werden müsse. — Wir antworten: Gott in diesem Sinne als einzige Ursache zu denken, wäre der Irrtum des Okkasionalismus in der extremsten Form, der bereits von *Thomas v. Aquin* gründlich widerlegt wurde. Vgl. Cont. Gent. 3, 69. — Steht also fest, daß Gott weder die einzige Realität noch

die einzige Ursache sei, so bricht das Argument *Windelbands* zusammen und kann von einem „völlig unvereinbarem Widerspruch" in seinem Sinne gewiß nicht die Rede sein.

Was die Behauptung dieses Philosophen betrifft, daß das Böse nach dem „deutlichsten und gewissesten Zeugnis des religiösen Bewußtseins eine Realität hat", so muß unterschieden werden zwischen dem Bösen im materiellen Sinne und dem Bösen im formellen Sinne, mit anderen Worten zwischen dem, was böse ist, und zwischen der Bosheit und Schlechtigkeit der Handlung als solcher. Das Böse, materiell gefaßt, ist in den Fällen, wo es sich um einen sündhaften Akt handelt, ohne Zweifel eine Realität, nicht aber die Bosheit oder Schlechtigkeit als solche; denn diese besteht in der Nichtübereinstimmung des Aktes und des Akt setzenden Willens mit der sittlichen Norm, ist also notwendig etwas Negatives, eine Privation. Diese Privation, welche die Schlechtigkeit des moralischen Übels ausmacht, kann, im Gegensatz zum physischen Übel, von Gott niemals positiv gewollt werden, weder an sich noch in Rücksicht auf ein Gut, das damit in Verbindung steht. Sie ist lediglich Gegenstand der Zulassung Gottes. Über diesen Begriff handelt mit gewohnter Gründlichkeit in ausgezeichneter Weise *Didacus Ruiz S. J.* in seinem großangelegten Werke „De voluntate Dei", Disp. 26, sect. 6; vgl. auch l. c. sect. 4, 5, 7; in kürzerer Form findet sich der Begriff „Zulassung Gottes" auch bei *Urráburu* (Instit. Philos. 8, p. 517) analysiert und erklärt.

Daß das moralische Übel seinem Wesen nach in einer Privation bestehe und von Gott lediglich zugelassen werden könne, ist nicht nur die Lehre der großen katholischen Theologen, wie eines *Petrus Lombardus*[1]), eines *Thomas v. Aquin*[2]), eines *Bonaventura*[3]), eines *Suarez*[4]), eines *Gregor de Valentia*[5]) usw., son-

[1]) Sententiarum l. 2, Dist. 35, n. 6 ss (ML 192[2], 736 s); Dist. 37 l. c. 741—43.

[2]) Vgl. De malo, q. 1, a. 1; S. theol., p. 1, q. 48, a. 5 ad 1um; 2—2, q. 118, a. 5; 2 Dist. 35, q. 1, a. 2 et 4; De verit., q. 24, a. 7; De pot. q. 3, a. 6 ad 11; 1 Dist. 46, a. 4; Cont. gent. 1,95; De pot., q. 1, a. 6; S. theol. p. 1, q. 19, a. 9; zu dieser letzteren Stelle vgl. den vorzüglichen Kommentar von *Gregor de Valentia*.

[3]) In l. 2 Sent., Dist. 37, a. 2, q. 1, concl.

[4]) Met. Disp. 11, sect. 1; Tract. de bonitate et malitia humanorum actuum, Disp. 7, sect. 4, n. 3 ss. — Tract. de divina substantia eiusque attributis, l. 3, cap. 3, n. 9; Tract. de div. praedestinatione, l. 1, cap. 5, n. 2; Met. Disp. 11, sect. 3, n. 24.

[5]) Comment. in S. theol. S. Thomae I, Disp. 1, q. 16, Punct. 3, ass. 4.

dern auch der hl. Väter, vorab des hl. *Augustin*, der sich, namentlich dem Manichaeismus gegenüber, eingehend mit dem Wesen und Ursprung des Übels zu befassen hatte; ja der Kirchenrat von Trient spricht das Anathem gegen jene aus, welche in Abrede stellen, daß Gott das sittlich Schlechte lediglich zulasse: „Si quis dixerit . . . mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se . . . A. S.". S. 6, can. 6 (*Denzinger*[12], n. 816).

Von *Augustinus* sei auf folgende Stellen verwiesen: Enchir. c. 11 (ML 40,236): „Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni?" Conf. 3,7 (ML 32,688): „Recedens a veritate, ire in eam videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni". Bezüglich der Sünde Enchir. c. 24 (ML 40,244): „Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est prima privatio boni". De civ. Dei 11,9 (ML 41,325): „Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit". Vgl. auch De natura boni cont. Manich. 22,4 (ML 42,553). De diversis quaestionibus 83, q. 16 (ML 40,16) folgert er aus dem Charakter des Bösen als Defekt, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sein könne. Mit aller Schärfe betont *Augustin* besonders De libero arbitrio 2,20 (ML 32,1270), daß alles Gute seinen Quell in Gott habe, daß aber jene Abwendung von Gott, die man Sünde nennt, wegen ihres privativen Charakters in keiner Weise Gott als Ursache zugeschrieben werden könne (vgl. auch Kap. 16 u. 17). Die Sünde wird nach der Lehre des großen Bischofs von Hippo von Gott lediglich zugelassen: „Mala igitur omnia, quae nihil sunt aliud quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus . . . Deus vero tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae Omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset" (Op. imp. cont. Jul. 5,60; ML 45,1495). „De genesi ad litteram" 11,9 und 10 (ML 34,434) antwortet er auf einen von vielen erhobenen Einwand gegen das Vorhandensein des moralischen Übels: „Sed posset (sc. Deus), inquiunt, etiam ipsorum (sc. peccatorum) voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere".

Unter diesen Umständen berührt es eigentümlich, daß der Verf., der mit dieser Schrift „in *Augustins* Spuren" zu wandeln vorgibt, so wenig augustinisch eingestellt ist. Der große Bischof von Hippo erblickte zwischen der Allursächlichkeit Gottes und der Tatsache des Bösen in der Welt keinen „unvereinbaren Widerspruch"; und gerade er war es, der wie wenig andere, so oft und so entschieden das Übel als solches als Privation erklärte und im Zusammenhang damit die Sünde lediglich als Zulassung Gottes

hinstellte. Seine Ausführungen tragen durchaus das Gepräge „rationaler“ Erklärungen. Gewiß vermochte auch ein *Augustin* nicht alles Dunkel in der gegenwärtigen Frage zu beseitigen; aber etwas anderes ist Dunkelheit, etwas anderes ein offensichtlicher „unvereinbarer Widerspruch“.

Eine weitere Stelle, die uns nicht einwandfrei erscheint, findet sich S. 121: „Der Pantheismus ist stets das Produkt philosophischer Spekulation. Daß aber das Christentum mit philosophischer Spekulation nichts zu tun hat, beweist jedes Blatt des Evangeliums“.

Wir bemerken: Ohne Zweifel ist der Pantheismus das Produkt philosophischer Spekulation, aber verfehlter Spekulation, gerade so wie die vielen Irrtümer, die man aus den Schriften *Augustins* herausliest, nicht die Frucht der Augustinusforschung als solcher sind, sondern auf Rechnung verfehlter Augustinusforschung gesetzt werden müssen. „Daß das Christentum mit philosophischer Spekulation nichts zu tun“ habe, d. h. die Spekulation entweder ausschließt oder so von ihr absieht, daß sich das Christentum damit in keiner Weise zu befassen habe, ist ein falscher Satz. Gewiß braucht man, um ein guter Christ zu sein, nicht zu den spekulativen Philosophen zu gehören, auch bilden rein philosophische Erörterungen niemals den Gegenstand des Christenglaubens. Aber daraus folgt nicht, daß das Christentum, wie es in konkreter Gestalt in der von Christus gegründeten Kirche mit ihrer Lehre vor uns steht, mit philosophischer Spekulation nichts zu tun hat. Das Gegenteil beweisen unter anderem die verschiedenen Fälle, in denen das kirchliche Lehramt gegen manche Produkte verfehlter philosophischer Spekulation Stellung genommen hat.

Wir verweisen auf Pius IX im Syllabus 10. 11. 13. 14, ferner auf das Schreiben dieses Papstes „Tuas libenter“ vom Jahre 1863 an den Erzbischof von München-Freising (vgl. *Denzinger*, Enchir.[12], n. 1682 f), auf die Enzyklika „Pascendi“ Pius' X. Mehr positive Weisungen und Vorschriften, die sich auf den genannten Gegenstand beziehen, gibt das kirchliche Lehramt, unter anderem in der Enzyklika „Aeterni Patris“ Leos XIII (Act. Leonis XIII 1879/80, Vol. I, p. 261 ss) und in den Canones 1366 § 2, 589 § 1, 1365 § 1 des neuen Codex iuris can.

Was die Berufung *H.s* auf das „Evangelium“ betrifft, so enthält das Evangelium zwar keine spekulativen Abhandlungen; aber es enthält Offenbarungswahrheiten, die durch philosophische Spekulation unserem wissenschaftlichen Verständnis näher gebracht, zu einem einheitlichen System verbunden und gegen verschiedene Angriffe verteidigt werden können. Das Evangelium

bestätigt in keiner Weise den Satz, „daß das Christentum mit philosophischer Spekulation nichts zu tun hat“.

In den Ausführungen über das Kausalitätsprinzip (S. 185–187) hält *H.* noch immer daran fest, daß es *Isenkrahe* in seiner Schrift „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ gelungen sei, an den üblichen Begründungsversuchen des genannten Prinzips „die logischen Fehler und Mängel aufzudecken“, während in dieser Zeitschrift (48 [1924] S. 206 ff) bereits das Gegenteil bewiesen wurde. Die Kritik, welche *L. Faulhaber* mit *Geyser* an den herkömmlichen Beweisversuchen des Kausalitätsprinzips übt, findet *H.* „scharfsinnig“; wir glauben aber in „Philosophie und Grenzwissenschaften“ (1. Band, 3. Heft) den Nachweis erbracht zu haben, daß *Geysers* und *L. Faulhabers* Kritik der wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. Statt auch *Geysers* Schrift „Einige Hauptprobleme der Metaphysik“ heranzuziehen, wo die neue Lehre dieses Philosophen genauer und gründlicher durchgeführt erscheint als in der „Erkenntnistheorie“, beruft sich *H.* lediglich auf die Ausführungen in diesem letzteren Werke und schweigt sich über die Begründung *Geysers* in seiner Metaphysik vollends aus.

Übrigens scheint *H.* außer *Isenkrahe*, *Geyser* und *L. Faulhaber* kaum andere Philosophen zu kennen, die sich mit dem Kausalitätsprinzip befaßt haben. Unter diesen Umständen ist es unmöglich, seinen Ausführungen über das Kausalitätsprinzip das Prädikat der Wissenschaftlichkeit zuzuerkennen.

Wenn *H.* S. 189 f aus den Eigenschaften der obersten Wahrheiten und Normen der menschlichen Vernunft, ihrer Ewigkeit, Allgemeingültigkeit usw. auf eine sie tragende und umfassende wesenhafte Wahrheit, mit anderen Worten auf Gott schließt, so wird man gegen ein solches Verfahren vernünftigerweise nichts einzuwenden haben. Aber als eine Täuschung muß es angesehen werden, wenn er durch diese „rationale“ Begründung des Daseins Gottes allein, d. h. mit Ausschluß des Kausalitätsprinzips und der Argumente, die sich darauf stützen, glaubt, den kirchlichen Entscheidungen im Vaticanum und dem Antimodernisteneid gerecht zu werden (vgl. S. 189 u. 187 f). Denn im Antimodernisteneid heißt es ausdrücklich: „Deum, rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse, profiteor“ (*Denzinger* 2145). In ähnlicher Weise hatte das kirchliche Lehramt im Vaticanum entschieden: De revelatione cn. 1 (*Denzinger*[12], n. 1806) und Kap. De revelatione (*Denzinger*[12], n. 1785).

Einen bedenklichen Irrtum erblicken wir in der Auffassung *H.s*, nach der „die Gewißheit, mit welcher das Göttliche vom religiösen Menschen erfaßt wird“, durch „nichtintellektuelle Bewußtseinsfunktionen“ gewonnen oder durch „willentliche Erfahrung unmittelbar erlebt“[1]) wird. Damit setzt *H.* an die Stelle der intellektuellen Gewißheit, die der „religiöse“ Mensch vom Dasein Gottes besitzt, eine intuitive irrationale, d. h. eine Gewißheit, die ihr „Erkenntnisorgan“ entweder im Gemüt oder im Willen hat[2]). Mit dieser Gewißheit sind wir nach ihm vom Dasein der Außenwelt und Mitwelt überzeugt, mit dieser „über jeden Zweifel erhabenen Selbstgewißheit wird vom religiösen Menschen das Göttliche erfaßt“. „Wie stark diese Gewißheit sei, haben wir bei den Mystikern gesehen“ (S. 177 f).

Wir bemerken: Diese Auffassung unseres Philosophen sieht dem Irrtum der Modernisten auf ein Haar ähnlich. In der Enzyklika Pascendi Dominici gregis[3]) heißt es: „Im religiösen Gefühle“, so erklären uns die Modernisten, „lasse sich eine Art Intuition des Herzens erkennen, durch die man die Realität Gottes selber ohne irgend eine Vermittlung erfaßt und eine solche Überzeugung von Gottes Dasein und von seinem Wirken in und außer dem Menschen schöpft, daß sie weit jede Überzeugung übertrifft, welche sich aus der Wissenschaft verstehen läßt. Sie stellen also eine eigentliche Erfahrung auf, die besser sei als jede Vernunfterfahrung“.

H. ist überzeugt, mit vorliegender Schrift eine „zeitgemäße und dringende“ Aufgabe gelöst und damit der kath. Theologie einen guten Dienst erwiesen zu haben (S. VI); denn diese „war stets bemüht“, wie er sagt, „von der jeweils herrschenden Philosophie zu lernen, das Wahre und Echte, das sie barg, in sich aufzunehmen“. — Auch wir sind der Ansicht, daß die Schrift *H.s*

[1]) Die zwischen Gänsefüßchen gesetzten Worte sind zwar von *Frischeisen-Köhler*, bringen aber die Ansicht *H.s* zum Ausdruck, der die Auffassung *Frischeisen-Köhlers* zur seinigen macht.

[2]) Vgl. *Hessen*, Erkenntnistheorie, S. 90: „Das geistige Wesen des Menschen weist drei Grundkräfte auf: Denken, Fühlen, Wollen. — Demgemäß müssen wir eine rationale, emotionale und volitive Intuition unterscheiden. Bei der ersten ist der Verstand, bei der zweiten das Gemüt, bei der dritten der Wille das erkennende Organ. In allen drei Fällen liegt eine unmittelbare Gegenstandserfassung vor und gerade das soll mit dem Worte ‚Schauen‘ ausgedrückt werden“.

[3]) Herders Ausgabe 24.

nicht ohne Nutzen für die kath. Theologie sei; denn durch die objektive Darlegung der neukantianischen Religionsphilosophie, durch passende Erklärungen ihrer schwierigen und abstrusen Gedankengänge hat *H.* die Kenntnis des Irrtums gefördert und durch die nicht selten sehr zutreffende Kritik die Unhaltbarkeit der neukantianischen Theorien in das richtige Licht gestellt. Auf dem dunklen Hintergrund der Irrungen unserer Gegner erstrahlt die katholische Wahrheit in um so hellerem Lichte. Allein wenn *H.* glaubt, die kath. Theologie könne vom Neukantianismus lernen, weil dessen Religionsphilosophie in ihren besten Vertretern „platonischen Geist atme", so wäre zu bemerken, daß diese Auffassung zum mindesten als sehr optimistisch bezeichnet werden müsse. Was könnte die kath. Theologie von einer Religionsphilosophie lernen, die aus dem „logischen Idealismus" geboren, Gott nur ein „logisches", „ideales", aber kein „reales" Sein zuerkennt? Von einer Religionsphilosophie, sagen wir, in der wir ein Eingehen auf die Idee der Offenbarung vermissen, und deren Hauptvertreter, mit Ausnahme eines einzigen, von der Unsterblichkeit der Seele nichts wissen wollen? Von einer Religionsphilosophie, in der die Religion von der idealistischen Philosophie „gemeistert" wird, hat der kath. Theologe wohl wenig zu erwarten. Die „Wahrheitskeime", die sich im Neukantianismus finden, sind längst in den kath. Lehrsystemen verwertet worden[1]). Die kath. Theologie zu den Neukantianern in die Schule schicken — man verzeihe uns den Vergleich — hieße soviel als einen berühmten Meister zum Lehrling eines Stümpers machen.

II. Erkenntnistheorie. Berlin und Bonn 1926, Ferd. Dümmler (151 S.) kl. 8° M 3.50.

Dieser „Leitfaden" des Privatdozenten *Hessen* bietet eine „allgemeine" und eine „spezielle" Erkenntnistheorie. Der weitaus größere Teil dieser Schrift fällt auf die „allgemeine" (S. 21—116), der kürzere auf die „spezielle" Erkenntnistheorie (S. 116—139). Die Ausführungen beginnen nach einer längeren Einleitung, in welcher der Verf. das Wesen der Philosophie im allgemeinen zu bestimmen sucht und der Erkenntnistheorie im System der Philosophie ihre Stellung anweist, mit einer phänomenologischen Voruntersuchung. Der Befund dieser Untersuchung enthält nach *H.* fünf Hauptprobleme, durch die Stoff und Einteilung für die Erkenntnistheorie gegeben sei. Das erste bildet die Frage nach

[1]) Vgl. die Besprechung der ersten Auflage der vorliegenden Monographie in dieser Zeitschrift 44 (1920) 287.

der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis, das zweite fragt nach dem Ursprung unserer Erkenntnis, das dritte nach dem Wesen derselben, das vierte nach den Arten des menschlichen Erkennens, das fünfte nach dem Kriterium der Wahrheit. Im zweiten Teil dieser Schrift wird von den Kategorien im allgemeinen gehandelt, dann wendet sich der Verf. den beiden „Grundkategorien" Substanz und Kausalität zu, behandelt das Kausalitätsprinzip und schließt mit einer kurzen Erörterung über das Verhältnis der Religion zur Philosophie (Metaphysik) unter der Überschrift „Glauben und Wissen".

H. wählte für seine Schrift mit Absicht den Titel „Erkenntnistheorie", um anzudeuten, daß es sich nach seiner Auffassung um „Probleme" handelt, denn er ist mit *N. Hartmann* der „Überzeugung, daß der letzte Sinn philosophischer Erkenntnis nicht so sehr ein Lösen von Rätseln als ein Aufdecken von Wundern ist" (Vorw.) Der Zweck, den er hierbei verfolgt, ist „nicht sowohl, überall glatte Lösungen zu bieten, als vielmehr den Sinn der Probleme und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Lösung klar und gründlich darzustellen, ohne dabei auf eine kritische Prüfung und Stellungnahme" zu verzichten (ebenda). Wir werden weiter unten sehen, ob es ihm gelang, diesen Zweck zu erreichen.

Die vorliegende Schrift ist an der modernen Philosophie orientiert und atmet ihren Geist. Beweis hiefür ist das Eintreten des Verf.s für das irrationale Erkennen (siehe S. 97—105 und 140—146), seine Behauptung, daß „unser realwissenschaftliches Denken apriorische Faktoren[1]) aufweist" (S. 62), seine Bevorzugung der Kantischen Kategorien gegenüber denen des *Aristoteles* unter dem Gesichtspunkt der „Herleitung" (S. 122), seine Lehre über das „Evidenzgefühl" als Wahrheitskriterium für das „intuitive" Erkennen und vieles andere.

Die Vorzüge dieser Schrift liegen in der Aktualität der Fragen, die den Gegenstand der Behandlung bilden, in der Klarheit und Übersichtlichkeit, mit der der Stoff angeordnet erscheint, in der Gewandtheit und Leichtverständlichkeit der Darstellung, ferner in der stellenweise zutreffenden Kritik[2]). Am gelungensten er-

[1]) *H.* redet hier die Sprache *Kants* und versteht unter apriorischen Faktoren entweder dasselbe wie *Kant* oder aber unevidente Sätze, die als „allgemeinste Voraussetzungen allem wissenschaftlichen Erkennen zugrunde liegen" (S. 62; vgl. auch S. 114 und 57).

[2]) Vgl. zB. die kritische Stellungnahme *H.s* gegenüber dem Subjektivismus und Relativismus (S. 38 f), dem Empirismus und Rationalismus unter dem Gesichtspunkt der „psychologischen" Fragestellung (S. 58 f).

scheinen uns die kurzen und gedrängten Darlegungen der verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte; vergleiche zB. die Ausführungen über den Intellektualismus (S. 54—56), Apriorismus (S. 56—58), Objektivismus (S. 63—65), Idealismus (S. 74—79). Anerkennung verdient auch die phänomenologische Voruntersuchung, d. h. die Beschreibung des Erkenntnisphänomens nach seinem allgemeinen Wesen (S. 21—27). Nur möchten wir bemerken, daß das, was die Phänomenologen in dieser Hinsicht an Gutem und Zutreffendem bieten, lange vor ihnen bereits von der Scholastik entdeckt wurde; auch möchten wir darauf hinweisen, daß das Erkenntnisbild, welches der Verf. zum Befund seiner phänomenologischen Voruntersuchung rechnet, keineswegs nach Art eines Spiegelbildes gedacht werden dürfe. Was die phänomenologische Betrachtung als solche diesbezüglich ausfindig zu machen vermag, ist lediglich die Eigenart unserer logisch wahren Gedanken und Urteile, uns den Gegenstand so zur Kenntnis zu bringen, wie er an sich ist, mit anderen Worten ihre intentionale Übereinstimmung mit dem Objekt. Ob und inwieferne unseren Erkenntnisakten auch noch unter einer anderen Rücksicht der Bildcharakter eignet, kann die unmittelbare phänomenologische Wesensschau nicht feststellen. — Wenn wir den Darlegungen der erkenntnistheoretischen Standpunkte *H.s* unsere Anerkennung zollen, so soll das keineswegs soviel besagen, als ob wir alles, was er diesbezüglich bietet, unterschrieben.

Neben den soeben besprochenen Vorzügen, die wir bereitwillig anerkennen, haften der „Erkenntnistheorie" *H.s* leider auch arge Fehler an. So vermissen wir vor allem die Vollständigkeit. In einer allgemeinen Erkenntnislehre sollte auch eine Abhandlung über die Gewißheit nicht fehlen; wir wünschten Aufschluß über die Existenz, über die Arten der Gewißheit und über ihr Verhältnis zur Meinung, zum Zweifel usw. Allein dies alles suchen wir in der Erkenntnistheorie *H.s* vergeblich. Von einer Schrift, wie sie uns *H.* vorlegt, erwarten wir auch, daß von dem für die Wissenschaft so bedeutsamen Universalbegriff und seiner Gegenständlichkeit gehandelt würde. Der Verf. bringt zwar in der „speziellen" Erkenntnistheorie eine Erörterung über die „Kategorien", allein die Kategorien decken sich nicht mit dem Universalbegriff. Auffallend ist es auch, daß in der so modern gehaltenen „Erkenntnistheorie" unseres Philosophen nicht einmal das System *Kants* als solches behandelt wird. Er spricht zwar viel von *Kant* und setzt immer wieder sein System als bekannt voraus; er beschreibt auch seinen Apriorismus, bespricht seine Kategorien, nimmt gegen einzelne Punkte in seinem System Stellung, aber

das System selber wird nirgends geboten, und doch schreibt *H.* seine Erkenntnistheorie als „Leitfaden".

Schlimmer als der bisher besprochene Fehler ist der nicht selten auftretende Mangel an Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit.

S. 11 f versucht *H.* einen „geschichtlichen Überblick über die Gesamtentwicklung des philosophischen Denkens" zu geben, um aus dem historischen Zusammenhang der einzelnen Systeme den „Wesensbegriff der Philosophie" zu gewinnen, und erwähnt mit keinem Worte das scholastische System. S. 83 f sucht er mit Berufung auf *Windelband* die Lehre des *Aristoteles* über das Wesen der menschlichen Erkenntnis als weniger wahrscheinlich hinzustellen, weil die aristotelische Erkenntnistheorie durch die „eigentümliche Geistesstruktur des Griechentums bedingt" sei; weil sie „eine Verdoppelung der Wirklichkeit bedeute" und auf der „unbewiesenen metaphysischen Voraussetzung" beruhe, daß „die Wirklichkeit eine rationale Struktur aufweise". — Wir glauben, daß eine solche Beweisführung auf den großen Stagiriten einen geringen Eindruck gemacht hätte. Denn das erste Argument hätte er mit Leichtigkeit retorquieren können mit der Bemerkung: Wenn schon die „eigentümliche Geistesstruktur des Griechentums" ausreiche, seine Lehre über das Wesen der menschlichen Erkenntnis als weniger wahrscheinlich darzutun, so gelte etwas Ähnliches von jenen Anschauungen und Theorien, die durch die eigentümliche Geistesstruktur des D e u t s c h t u m s bedingt seien. Nun aber seien die Ansichten des Neukantianers *Windelband* und des an der deutschen Philosophie orientierten *Hessen* offensichtlich durch die eigentümliche Geistesstruktur des D e u t s c h t u m s bedingt. Also komme ihnen eine geringe Wahrscheinlichkeit zu. — Hinsichtlich des zweiten Argumentes könnte *Aristoteles* die Frage stellen, ob man vernünftigerweise von einer Verdoppelung der Persönlichkeit reden könne, falls jemand auf den Gedanken gekommen wäre, sich von seiner Person ein Lichtbild herstellen zu lassen. Wenn man auf diese Frage notwendig mit Nein antworten müsse, so möge man endlich aufhören, in seiner Erkenntnistheorie darum die Lehre von der Verdoppelung der Wirklichkeit zu erblicken, weil er behaupte, daß sich unser Erkennen mittelst eines intentionalen Bildes vollziehe. — Zum dritten Grund, den *H.* ins Feld führt, könnte der Stagirite erwidern: Die „rationale Struktur" der Wirklichkeit werde zwar in der ontologischen Ordnung vorausgesetzt, keineswegs aber in der logischen. Übrigens bedürfe sie keines Beweises, sondern sei Gegenstand unmittelbarer intellektueller Erkenntnis; darum könne in der gegenwärtigen Frage von einer „unbewiesenen metaphysischen Voraussetzung" überhaupt nicht die Rede sein. Also stütze sich die Argumentation *H.s* auf

eine falsche Voraussetzung. — Noch weniger tragen den Stempel wissenschaftlicher Gründlichkeit u. E. die Argumente an sich, die unser Philosoph für die These geltend macht, daß es außer der „rational-diskursiven Erkenntnisweise“ auch ein Erkennen durch den Willen und das Gemüt gebe. Entnimmt er doch einen Hauptgrund für seine These dem Hinweis, daß der Mensch „nicht ausschließlich und vorwiegend ein theoretisches Wesen sei“, sondern der „Schwerpunkt“ des Menschen „mehr in die Gemüts- und Willensseite“ verlegt werden müsse (S. 97 f). — Wir fragen: Ist damit die „volitive“ Erkenntnisweise und die „Intuition“ des Gemütes bewiesen? Betrachten etwa die Vertreter des Intellektualismus den Menschen als ein „ausschließlich und vorwiegend theoretisches Wesen“?

Einen erheblichen Mangel an Wissenschaftlichkeit zeigt *H.* in der Annahme, daß ähnlich, wie *Kant* seine Kategorien von den „Urteilsarten“ herzuleiten sucht, so *Aristoteles* die seinigen von den „Wortarten“ (S. 122). — Wer nicht nur die Kategorienlehre *Kants*, sondern auch die des *Aristoteles* genauer kennt, wird über eine solche Gleichstellung oder vielmehr Bevorzugung des Königsberger Philosophen gegenüber dem Vater der peripatetischen Schule durch *H.* höchlichst erstaunt sein. Denn die gedachte Bevorzugung könnte doch nur dann als berechtigt erscheinen, wenn beide Philosophen in ihren Kategorien Einteilungen derselben Art böten, und wenn die „Wortarten“, von denen *Aristoteles* seine Kategorien herleiten soll, ebenso von jeder Beziehung zum Objekt abstrahierten, wie dies bei den „Urteilsarten“ der Fall ist, die *Kant* für Aufstellung seiner Kategorien zugrunde legt. Nun aber trifft keines von beiden zu. Denn die Kantischen Kategorien besagen eine Einteilung der apriorischen Denkformen; *Aristoteles* hingegen nimmt in seinen Kategorien eine Einteilung des realen Seins vor. „Est divisio rerum, ut per voces significantur“[1]), sagt treffend Kardinal *Toletus*. *Kant* glaubt, den „Leitfaden“ oder die Norm für die Bestimmung seiner Kategorien in der formalen Logik zu finden, welche nach seiner Auffassung von der Beziehung zum Objekt völlig absieht, während *Aristoteles* einer Norm folgt, welche die Beziehung zum Objekt notwendig einschließt. Den Stagiriten seine Einteilung des realen Seins im oben erklärten Sinne aus den „Wortarten“ herleiten zu lassen, ist geradeso verfehlt, als wollte man behaupten, *Linné* habe seine Einteilung der Pflanzenwelt den verschiedenen Bezeichnungen entnommen, womit die Pflanzen benannt werden.

Der schon oft gerügte Mangel an Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit tritt auch in den Ausführungen *H.s* über das Kausal-

[1]) Comment. in univ. Arist. Log. In lib. Categ. Arist., in cap. 2.

prinzip hervor. So erhebt er gegen *Hagemann* den Vorwurf, daß er daß Kausalprinzip in der sterilen Formel aufgestellt habe: „Jede Wirkung hat eine Ursache" (S. 132), übersieht aber, daß sich in dem Werke *Hagemanns*, das er zitiert (Met.³, S. 51), ein Beweis für den analytischen Charakter des Kausalitätsprinzips in obiger Formel findet, woraus klar hervorgeht, daß *Hagemann* den Begriff „Wirkung" weiter faßt und mit den Ausdrücken „Wirkung", „Gewirktes" das bezeichnet, was einen Existenzanfang[1]) aufweist. Was dann die Kritik betrifft, die *H.* an der Argumentation *Geysers* übt, so ist er zwar im Recht, soweit sich diese auf das Beweisverfahren dieses Philosophen in der „Allgemeinen Philosophie des Seins und der Natur" bezieht, aber n. E. nicht ohne weiteres, insofern sie sich gegen die Argumentation für den analytischen Charakter des Kausalgesetzes richtet, wie sie im Werke *Geysers* „Das philosophische Gottesproblem" sich findet. Aber gesetzt auch, es wäre *H.* gelungen, die Argumente *Geysers* als vollständig verfehlt nachzuweisen, so bleibt es auf jeden Fall unlogisch und unwissenschaftlich, daß er einzig auf Grund der vermeintlichen oder wirklichen Widerlegung *Geysers* den Schluß zieht: „Es ist mithin nicht möglich, das Kausalitätsprinzip auf begrifflich-deduktivem Wege zu begründen. Mit anderen Worten: das Kausalprinzip ist kein analytischer Satz" (S. 137). Denn außer *Geyser* gibt es noch andere Philosophen, die sich eingehend mit dem Kausalitätsprinzip befaßten, und noch andere Arten als die bei *Geyser* beliebte, dasselbe auf „begrifflich-deduktivem Wege" zu begründen. Allerdings scheint sich dieses der Kenntnis *H.s* zu entziehen, denn wir begegnen in seinen Werken, wo er vom Kausalprinzip handelt, immer wieder und einzig den Namen *Isenkrahe, Geyser, Faulhaber*, diesmal auch *Hagemann*.

Ein arger Verstoß gegen die Wissenschaftlichkeit ist es auch, daß *H.* die Begriffe „religiöser Glaube", „Glaube" schlechthin, „religiöse Erkenntnis", „Religion" vermengt (S. 140 ff u. S. 105). Jeder theologisch Gebildete weiß doch, daß sich die genannten Begriffe durchaus nicht decken. — S. 141 schreibt er: Das gemeinsame Gebiet zwischen Religion und Philosophie „ist die ‚natürliche Theologie' (Scholastik) oder die ‚rationale Theologie' (Aufklärungsphilosophie)". Demnach wären diese vier Begriffe: „natürliche Theologie", „rationelle Theologie", „Scholastik" und „Aufklärungsphilosophie" nach *H.* identisch! — Der Verfasser dieser Schrift nimmt zwar außer der mittelbaren intellektuellen „diskursiven" Erkenntnis auch noch eine „rationale Intuition" an (vgl. S. 89 u. 90). Aber in seinen Ausführungen über das Intuitionsproblem, namentlich in seiner Argumen-

[1]) Vgl. unsere Abhandlung in dieser Zeitschr. 48 (1924) 215.

tation, spricht er so, als ob es nur ein intellektuelles „diskursives“ Erkennen gäbe (vgl. S. 91—105). Daß dies mit der wissenschaftlichen Exaktheit im Widerspruch steht und leicht zu Fehlschlüssen Anlaß gibt, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. Nebenbei sei auch darauf hingewiesen, daß sehr oft die genaue Angabe der Quellen vermißt wird, so beispielsweise S. 40. 43. 96. 101.

Schließlich sei die Lehre des Verf.s über die „Substanz“ erwähnt. Nach *H.* kommt dem Begriff der Substanz als solcher das „Merkmal der Beharrlichkeit“ zu (S. 128); die „Substanzialität“ im allgemeinen ist nach ihm identisch mit dem „Verhältnis der Inhaerenz und Subsistenz“ (S. 129); die „Substanzialität ist ein Produkt des sich an der Erfahrung betätigenden Denkens“ (S. 129); „Äste, Zweige, Blätter“ sind nach *H.* „Akzidentien“ des Baumes, im Gegensatz zur Baumsubstanz (S. 128). Sind das nicht arge Lücken und Entgleisungen?

Doch gehen wir über zum Hauptfehler dieser Schrift, zum Mangel an Wahrheitsgehalt. So kurzgefaßt die „Erkenntnistheorie“ *H.s* ist, so enthält sie doch eine große Anzahl von Irrtümern, darunter solche, die in ihren weiteren Konsequenzen sehr bedenklicher Natur sind.

Vor allem ist es ein Grundirrtum, daß *H.* auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie nur „Probleme“ oder doch vorwiegend „Probleme“ erblickt. Daß in der Erkenntnislehre auch „Probleme“ und zwar schwierige zur Behandlung kommen, ist gewiß. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß es auf dem genannten Gebiete auch eine Reihe unumstößlicher, evidenter Wahrheiten gibt, an denen nicht gerüttelt werden darf. Von diesen Wahrheiten hat der Erkenntnistheoretiker auszugehen, um zur Lösung und Aufhellung dunkler und problematischer Fragen vorzudringen. Vom Dunkeln den Ausgangspunkt zu nehmen und aus Liebe zum Problematischen klare und evidente Wahrheiten zu leugnen, ist eine verkehrte Methode, der man bei den neueren Philosophen auf Schritt und Tritt begegnet. Dieser Methode ist u. E. auch *H.* zum Opfer gefallen.

Wohl versichert uns der Kölner Philosoph, daß Erkenntnis, d. h. wahre Urteile (in seinem Sinne) möglich seien; ja seine „Erkenntnistheorie“, so beteuert er, gehe geradezu „von der Voraussetzung aus, daß Erkenntnis möglich sei“ (S. 44). Aber er bekennt sich zu einem Wahrheitsbegriff, wie wir S. 171 sehen werden, der mit jeder sicheren Erkenntnis im Widerspruch steht; er leugnet die Evidenz der obersten Denkgesetze und schreibt ihnen nur darum Gültigkeit zu, weil sie die „notwendige Voraussetzung für alles Denken und Erkennen“ seien und ihre „Leugnung die Aufhebung des Denkens selber“ bedeuten würde (S. 114);

er gelangt, wie sich S. 170f zeigen wird, in seinen Untersuchungen zu Ergebnissen, an denen der Skeptizismus seine helle Freude haben könnte.

Einen weiteren Irrtum, den wir hier namhaft machen möchten und der allerdings von nicht so weittragenden Folgen ist, erblicken wir darin, daß *H.* sich weigert, der Philosophie als solcher den Charakter der Wissenschaft zuzuerkennen. Er schreibt (S. 14f): „Es geht nicht an, die Philosophie der Wissenschaft als dem höheren Gattungsbegriff unterzuordnen und sie so als eine bestimmte Art von Wissenschaft zu betrachten. Denn durch ihren Gegenstand unterscheidet sich die Philosophie nicht bloß graduell, sondern wesensmäßig von aller Wissenschaft".

Wir bemerken: Solange der Verf. unter Philosophie nichts anderes versteht als den „Versuch des menschlichen Geistes, durch Selbstbesinnung auf seine theoretischen und praktischen Wertfunktionen zu einer Weltanschauung zu gelangen" (S. 14) haben wir nichts dagegen einzuwenden, daß er einer solchen „Philosophie" den Wissenschaftscharakter abspricht. Da er aber von der Philosophie im allgemeinen handelt, so müssen wir sein obiges Urteil als irrig zurückweisen. Denn die wahre Philosophie ist die „scientia rerum ex ultimis causis"; daran ändern auch die Argumente nichts, die *H.* für seinen Irrtum vorbringt (vgl. S. 15) Übrigens verwickelt sich der Verf. in Widerspruch mit sich selbst. Denn nach ihm ist „wissenschaftliche Erkenntnis" und „allgemeingültige Erkenntnis" gleichbedeutend (vgl. S. 112). Nun glauben wir, daß er in seiner „Erkenntnistheorie" doch eine Reihe von Sätzen aufstellt, die nach seiner Ansicht eine „allgemeingültige Erkenntnis" zum Ausdruck bringen und in den Lesern vermitteln sollen. Außerdem gibt er seinem Schlußabschnitt den Titel „Glauben und Wissen", versteht aber unter Wissen nichts anderes als Philosophie. Wie kommt unser Autor dazu, die Philosophie eine Wissenschaft zu nennen, nachdem er ihr den Charakter der Wissenschaft abgesprochen hat?

Alle in dieser Schrift enthaltenen irrigen Sätze zu widerlegen, ist an dieser Stelle unmöglich; man müßte zu diesem Zwecke ein eigenes Buch schreiben. Darum begnügen wir uns, die wichtigsten seiner Irrtümer herauszuheben und einige kurze Bemerkungen hinzuzufügen. Die hauptsächlichsten falschen Sätze sind folgende:

1) „Der Realismus vermag seinen Gegner (den Idealismus) nicht endgültig niederzuringen"; es sind „nur Wahrscheinlichkeitsgründe, die er geltend machen" kann (S. 81). „Der Streit zwischen Realismus und Idealismus ist überhaupt nicht zu schlichten, solange

man nur eine rationale Methode gelten läßt". „Denn weder der Realismus noch der Idealismus läßt sich mit rein rationalen Mitteln beweisen oder widerlegen" (S. 81).

2) Durch unser intellektuelles Erkennen haben wir keine Gewißheit von der „Existenz einer realen Außenwelt" (S. 100 f).

3) Was unsere Erkenntnis vom „Sosein" der Außenwelt betrifft, so müssen zwar an den Dingen gewisse „objektive Bestimmtheiten" angenommen werden, „die freilich unseren Denkformen nicht völlig zu entsprechen" brauchen, und damit ist das Kantische „Prinzip der Unerkennbarkeit der Dinge an sich durchbrochen"; aber im übrigen bildet die Erkenntnis vom Sosein der realen Dinge ein „Problem, das . . hart an den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt und sich darum einer glatten und absolut sicheren Lösung durch unser endlich beschränktes Denken entzieht" (S. 84 u. 85).

4) „Auf metaphysischem Gebiet gibt es nur ein rationales Erkennen. Hier hat der Verstand das letzte Wort. Nun ist aber Gott nicht Gegenstand der Metaphysik, sondern der Religion. Die Metaphysik hat es immer nur mit dem Absoluten, dem Weltgrund, zu tun. Aber dieses Absolute der Metaphysik ist vom Gott der Religion toto coelo verschieden. Jenes ist ein Sein, dieses in erster Linie ein Wert. Und wie alle Werte, so ist uns auch der Gotteswert ausschließlich in der inneren Erfahrung gegeben. Nicht in der rational-metaphysischen Einstellung, sondern allein in der religiösen Erfahrung kommt Gott zur Gegebenheit" (S. 104 f).

5) „Wenn die Vertreter der natürlichen oder rationalen Theologie glauben, auf dem Wege rational-metaphysischer Schlüsse an den Gegenstand der Religion, das Göttliche, herankommen zu können, so sehen sie eben nicht, daß Religion und Metaphysik wesensverschiedene Gebiete sind und darum ein Übergang aus dem einen in das andere unmöglich ist" (S. 142 f). Die „Religion ist ein völlig selbständiges Wertgebiet. Sie ruht nicht auf einem andern Wertgebiet, sondern steht ganz auf eigenen Füßen. Sie hat ihre Geltungsgrundlage nicht in der Philosophie und der Metaphysik, sondern in sich selber und zwar in der dem religiösen Erkennen eigentümlichen unmittelbaren Gewißheit" (S. 143).

6) „Wir müssen eine rationale, emotionale und volitive Intuition unterscheiden. Bei der ersten ist der Verstand, bei der zweiten das Gemüt, bei der dritten der Wille das erkennende Organ" (S. 90). „Jeder Gegenstand weist drei Seiten auf: Sosein (essentia), Dasein (existentia) und Wertsein. Dementsprechend können wir von einer Soseins-, Daseins- und Wertintuition

sprechen. Die erste fällt zusammen mit der rationalen, die zweite mit der volitiven, die dritte mit der emotionalen Intuition" (S. 90 f).

7) Das Wahrheitskriterium der intuitiven Erkenntnis ist das Evidenzgefühl; darum kommt dem intuitiven Erkennen zwar Objektivität, aber nicht Allgemeingültigkeit zu. (Vgl. S. 111 u. 144).

8) Nur durch die Intuition haben wir Gewißheit von der „Realität der Außenwelt" (S. 100 u. S. 81 f), erkennen wir die Existenz unserer Mitmenschen, die Existenz unseres eigenen Ich (S. 101 f), die ästhetischen Werte, das Dasein Gottes (S. 105 u. 143).

9) Der religiöse „Glaube" oder das „religiöse Erkennen" ist Intuition (S. 143 f); darum „nicht allgemeingültiges Erkennen, sondern persönliche Erfahrung, das religiöse Erlebnis" (S. 15 f).

10) Die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis besteht nicht in der „Übereinstimmung des Denkinhaltes mit dem Gegenstand", sondern in der „Beziehung des Denkinhaltes zum Gegenstand"; „diese Beziehung bedeutet keine Abbildung, sondern eine gesetzmäßige Zuordnung"; „nicht Abbildungen sind unsere Denkinhalte, sondern weit eher Symbole für die transsubjektiven Bestimmtheiten" (S. 108, 109, 25; vgl. auch S. 121).

11) „Das Kausalprinzip hat nicht jenen logisch-erkenntnistheoretischen Charakter, den es haben müßte, wenn es den ihm zugedachten Zweck (nämlich die Grundlage stringenter kosmologischer Gottesbeweise zu sein) erfüllen sollte" (S. 143). „Es läßt sich ein logisch zwingender Beweis für das Kausalprinzip nicht führen" (S. 138). Demnach kommt ihm lediglich der Charakter einer „notwendigen Voraussetzung für alle wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit" zu (S. 138 vgl. 114).

Ad 2) *H.* bevorzugt gegenüber dem „naiven" und dem „natürlichen" Realismus den „kritischen Realismus". Aber auch über diesen letzteren fällt er das Urteil: „Die Beweise für das Dasein der Außenwelt", welche der „kritische Realismus" geltend macht, „haben, wie auch die Vertreter dieses Standpunktes zugeben, keinen absolut zwingenden Charakter" (S. 100). „Eine Entscheidung" zwischen Realismus und Idealismus, meint er (S. 81), „scheint nur auf irrationalem Wege möglich zu sein".

Ad 7) *H.* schreibt S. 111: „Man kann unter Evidenz etwas Irrationales und etwas Rationales verstehen. Im ersten Falle ist Evidenz gleichbedeutend mit Evidenzgefühl, d. h. mit unmittelbarer gefühlsmäßiger Gewißheit. Sie liegt bei allem intuitiven Erkennen vor. Sie bedeutet etwas Subjektives und kann darum auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch erheben. Gerade darin besteht die Eigenart der intuitiven Gewißheit, daß sie nicht logisch erzwingbar, nicht in allgemeingültiger Weise begründet, sondern nur per-

sönlich erlebt werden kann. Das bedeutet freilich nicht einen Verzicht auf Objektivität . . . Objektivität und Allgemeingültigkeit sind wohl auseinanderzuhalten".

Ad 8) S. 100 lesen wir: „Als wollende und handelnde Wesen treten wir mit der Wirklichkeit in Kontakt, erleben in den Widerständen, die sie uns entgegensetzt, die Realität. Daß unsere Überzeugung vom Dasein der Außenwelt in der Tat auf einer solchen inneren Erfahrung, einem unmittelbaren Erleben beruht, dafür spricht vor allem die unmittelbare und unerschütterliche Gewißheit, die jener Überzeugung anhaftet . . . Würde unsere Überzeugung von der Existenz einer realen Außenwelt auf rationalen Beweisen und Schlußfolgerungen beruhen, dann besäße sie eben nicht jene unmittelbare und unwiderstehliche Gewißheit, die ihr tatsächlich eignet". S. 82: „Es ist ein unmittelbares Erlebnis, eine Willenserfahrung, auf der unsere Überzeugung von der Realität der Außenwelt beruht". „Und dasselbe" (was von der Erkenntnis der Außenwelt gesagt wurde), „gilt von der Existenz der Mitmenschen", bemerkt mit den Worten *Frischeisen-Köhlers Hessen* S. 101. — Bezüglich der Erkenntnis unseres eigenen Ich sagt er: Der Existenz des eigenen Ich „werden wir durch unmittelbare Selbstanschauung gewiß"; gegenüber dem Cogito, ergo sum des *Descartes* gelte der Satz *Maine de Birans*: Volo, ergo sum. „Beide Sätze wollen denselben Grundgedanken aussprechen, daß wir nämlich eine unmittelbare Gewißheit von der Existenz unseres eigenen Ich besitzen, nur daß der eine dabei von den Denkvorgängen, der andere dagegen von den Willensvorgängen ausgeht" (S. 82). — Hinsichtlich der ästhetischen Werte lesen wir S. 102 den Satz: „Ästhetische Werte lassen sich nicht verstandesmäßig, sondern nur gefühlsmäßig . . nur intuitiv erfassen. Hier gilt in der Tat das Wort des Dichters: ‚Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen'".

Was unsere Erkenntnis vom Dasein Gottes betrifft, so ist sie, wie bereits aus dem Zitate unter 4) hervorgeht, nach *H.* intuitiver Art. Darauf beziehen sich außerdem auch folgende Sätze: „Dem religiösen Intellektualismus muß auch die Tatsache entgegengehalten werden, daß die Gewißheit, die der religiöse Mensch in bezug auf Gott besitzt, ganz anderer Art ist, als jene Gewißheit, die durch komplizierte metaphysische Schlüsse zustande kommt. Würde der Gottesglaube auf solcher Grundlage ruhen, dann besäße er nicht jene absolute Unüberwindlichkeit, die er beim religiösen Menschen tatsächlich hat. Für eine metaphysische Hypothese hat sich bis heute noch niemand martern lassen: für ihren Gottesglauben haben dagegen schon Millionen innerhalb und außerhalb des Christentums ihren letzten Blutstropfen in den Sand rinnen lassen" (S. 105).

Ad 9) Hierauf beziehen sich die Sätze, welche oben unter 5) angeführt wurden. Als Ergänzung sei noch folgende Stelle hinzugefügt: „Die Anerkennung der erkenntnistheoretischen Selbständigkeit der Religion hängt somit von der Anerkennung eines besonderen religiösen Erkennens ab. Indem wir bei der Behandlung des Intuitionsproblems ein solches Erkennen, das wir näherhin als ein unmittelbares, intuitives Erkennen charakterisierten, herausstellten, legten wir die erkenntnistheoretische Grundlage für die hier behauptete und verteidigte Selbständigkeit der Religion" (S. 143 f). Ja, eine philosophische Erkenntnis, die der Religion als Grundlage diente, wäre sogar eine Gefahr für die erstere: Es „besteht die Gefahr, daß mit dem philosophischen Fundament auch die Religion selbst problematisch wird, und daß so der vermeintliche Grundstein der Religion zum Mühlstein wird, der sie mit in den Abgrund des Skeptizismus hineinzieht" (S. 145).

Wer die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über die Möglichkeit einer sicheren Gotteserkenntnis durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft, über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung und zum Glauben, über das Wesen des Glaubens, über die Irrtümer des Modernismus[1]) vor Augen hat, der wird unmöglich die obigen Ansichten *H.s* mit der Lehre der kath. Kirche in Einklang bringen können. Daß die in Rede stehende Harmonisierung nicht möglich ist, dessen scheint sich auch der Verf. bewußt zu sein; das deutet wohl die Stelle (S. 141) an, wo er „*Thomas v. Aquin* und die an ihm orientierte Theologie und Philosophie", im Gegensatz zum System *Schelers*, erwähnt, dem er sich anschließt.

Warum er trotzdem seine Irrtümer vortrug, entzieht sich unserer Kenntnis. Wir möchten meinen, daß der Mangel an scholastischer Durchbildung, der so oft an *H.* zutage tritt, und die beständige Beschäftigung mit den modernen Systemen und ihren Irrgängen nicht wenig dazu beigetragen haben, daß an unserem Philosophen der Irrtum haften blieb.

Wie dem aber auch immer sei, die „Erkenntnistheorie" *H.s* verdient nicht nur vom katholischen, sondern auch von jedem wissenschaftlichen Standpunkt aus abgelehnt zu werden; denn der echten Wissenschaft Ziel und Zweck bleibt Wahrheitsstreben und Gründlichkeit.

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

[1]) Es sei hier nur kurz verwiesen auf die Entscheidungen im Vaticanum: cap. 2 u. cn. 1 De revelatione (*Denzinger* n. 1785 u. 1806), cap. 4 De fide et ratione (*Denzinger* n. 1795, 1790, 1797, 1799); ferner auf den Antimodernisteneid (*Denzinger* n. 2145), auf die Enzyklika „Pascendi Dominici gregis".

Entdeckung eines vollständigen Ordo Romanus aus dem Jahre 680

Unter dem Titel: Giovanni „Archicantor" di s. Pietro a Roma e l'„Ordo Romanus" da lui composto (anno 680), veröffentlicht *C. Silva-Tarouca S. J.* in den Berichten der Päpstlichen Archäologischen Akademie[1]) eine Untersuchung, deren Ergebnisse unsere Kenntnis von der älteren Geschichte der römischen Liturgie wesentlich bereichern und die uns auch das schrittweise Vordringen römischen Brauches auf dem Boden der alten irisch-britischen Liturgie aus nächster Nähe beobachten lassen. Wie *Beda* berichtet, nahm im Jahre 680 an einer Synode von Hatfield auch teil „vir venerabilis *Johannes*, archicantor ecclesiae s. Apostoli Petri et abbas monasterii beati Martini, qui nuper venerat a Roma per iussionem papae Agathonis". Der angelsächsische Abt *Benedikt Biskop* hatte ihn gewonnen, „quatenus in monasterio suo cursum canendi annuum, sicut ad s. Petrum Romae agebatur, edoceret", was *Johannes* mündlich und auch schriftlich getan habe.

Neben diese Nachricht stellt *S.* die schon von *M. Gerbert*[2]) größtenteils abgedruckte St. Galler Hs 349. Diese enthält f. 54—118 eine liturgische Abhandlung in vier Teilen, von denen die ersten zwei eine Gottesdienstordnung darstellen, die vom Advent bis zur Fastenzeit (Capitulare ecclesiastici ordinis) und von dort bis zum Ende des Kirchenjahres (Instructio ecclesiastici ordinis) reicht; zum Weihnachtsfest sind ausführliche Rubriken über die Feier der Messe gegeben. Der dritte Teil (De cursu diurno vel nocturno) betrifft die kanonischen Horen, der vierte die klösterlichen Mahlzeiten.

Der Verf. der Gottesdienstordnung schenkt dem kirchlichen Gesang besondere Aufmerksamkeit und will ausgesprochen römische, bezw. römisch-monastische Gepflogenheiten wiedergeben. Andrerseits spricht er von seinem Aufenthalt als „de terra ista occidentali seu et aquilonali". Die Hs gehört dem Ende des 8. Jahrh.s an; sie ist aber nicht Original, was besonders aus den mißverstandenen Abkürzungen dargetan wird. Eine Reihe orthographischer Besonderheiten begünstigen die Annahme englischer Herkunft. Einzelne Abschnitte des Werkes sowie Anspielungen an dasselbe finden sich in anderen Hss seit dem 8. Jahrh.; die

[1]) Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III), Memorie, vol. I, parte I, Roma 1923, Tipografia Poliglotta Vaticana, S. 159—219.

[2]) Monumenta veteris liturgiae Alemannicae II (S. Blasien 1779) 168 ff.

älteste Spur glaubt *S.* feststellen zu können in einer Hs vom Ende des 7. Jahrh.s aus dem Bereich der irischen Mönche von Luxeuil, in der gegen einen „Clericus britto modulationi deditus" polemisiert wird.

Auch für unsere älteste Hs des Gelasianums, Vat. Reg. 316 (hsg. von *H. A. Wilson*, Oxford 1894), die zum Unterschied von anderen eine Reihe von Rubriken aufweist und aus dem nordöstlichen Frankreich stammt (*S.* datiert sie erst in die Mitte des 8. Jahrh.s), wird in überraschender Weise der in Frage stehende Ordo als eine Quelle dieser Rubriken dargetan. Aus diesen und anderen Tatsachen zieht *S.* den Schluß, daß der Verfasser dieses Ordo mit Johannes „archicantor" identisch ist.

Der Untersuchung ist eine Ausgabe des Textes beigegeben. Aus dem Inhalt des Ordo, der sich als älter erweist als der sog. Ordo Romanus I, verdienen einige Punkte Erwähnung.

Die hl. Hostie wird bei der Kommunion noch in die Hand gegeben: „descendit pontifex a sede sua et communicat populum qui manus suas extendere ad ipsum potuerit". Auffallend ist, daß der Ordo bereits das Agnus Dei kennt, das man zufolge dem Liber Pontificalis erst auf den syrischen Papst Sergius I (687—701) zurückzuführen gewohnt ist. Doch bleibt die syrische Herkunft dieses Gesanges, die durch den Vergleich mit den syrischen Liturgien nahegelegt wird, davon unberührt; war ja der Zustrom von Syrern nach dem Abendlande schon lange vor Sergius, besonders seit dem Falle von Antiochia (638) im Flusse. Sehr einfach ist die Karfreitagsliturgie; es fehlt noch die Adoratio crucis, gleichfalls ein orientalischer Brauch, der aber schon im Ordo Romanus I und in einfacher Form in der erwähnten Hs des Gelasianums Aufnahme gefunden hat. Ob eine unsichere Lesart (incipit canire) für den lauten Vortrag des Kanon noch in der Liturgie des Archicantor geltend gemacht werden kann, muß nach der näheren Untersuchung von *J. Kramp S. J.*[1]) zum mindesten sehr zweifelhaft bleiben.

Nach diesen Andeutungen dürfte das anerkennende Urteil berechtigt sein, das ein Fachmann in der Geschichte der römischen Liturgie wie *K. Mohlberg O. S. B.* über die Arbeit fällt: „Selten ist auf so wenigen Seiten eine so ertragreiche und für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvolle Untersuchung dargeboten worden"[2]).

Innsbruck. Josef A. Jungmann S. J.

[1]) Theologie und Glaube 17 (1925) 701—704.

[2]) Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 182.

Kleine Mitteilungen

Unter dem Titel „**Scholastik**“ erschien soeben das erste Heft einer „Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie“, herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg (Herder-Verlag Freiburg i. Br.). Das Programm ist in kurzen Worten S. 10 ausgesprochen: „In geschichtlicher Erforschung und sachlicher Weiterbildung der scholastischen Philosophie und Theologie will sie der einen Wissenschaft dienen, der die Scholastik immer gedient hat“. Das 160 Seiten Groß-Oktav umfassende erste Heft führt die Zeitschrift in würdiger Weise ein; namentlich beweist die 170 Nummern umfassende Literaturübersicht über philosophische Arbeiten, wie gut die Durchführung des Programmes bereits in dieser ersten Nummer gelungen ist.

H.

M. Pierre de Labriolle hat eine neue kritische Ausgabe der **Confessiones Augustins** unternommen; der erste Band, die ersten acht Bücher umfassend, liegt nun vor (Paris, „Les belles Lettres“ 1925. XXXI et 402 p. Fr 18.—). *De Labriolle* stellt den Maurinertext über den des Wiener-Corpus von *Knoll*. Über die Entstehung der Confessiones urteilt *de Labriolle*: „Une pensée de charité, une pensée de humilité, peut-être aussi une pensée d'apologie personelle, voilà de quelles pensées les Confessions sont sorties“. Der hyperkritische Zweifel an der Geschichtlichkeit der Confessiones wird zurückgewiesen; die angeblichen Widersprüche zwischen den „Bekenntnissen“ und den Dialogen werden scharfsinnig aufgelöst. Vgl. *E. Tobac* in der Revue d'histoire ecclésiastique 22 (1926) 199—201.

P.

Mit Genehmigung der Apostol. Administatur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre

Von Prof. Dr. **Albert Stohr**—Mainz

Bei einem kurzen Überblick über die spekulative Trinitätslehre des 13. Jahrh.s[1]) habe ich *Gottfried v. Fontaines* in die Gefolgschaft des hl. *Thomas v. Aquin* eingereiht, daneben aber den ausgeprägt selbständigen Charakter dieses Theologen aus dem Weltklerus betont[2]). Hier möchte ich diese Behauptungen etwas ausführlicher rechtfertigen[3]).

[1]) Habilitationsrede vom 5. Juli 1924; Tübinger Theol. Quartalschrift 106 (1925) 113–135.

[2]) Diese beiden Gesichtspunkte kehrt auch *Baumgartner* in *Ueberwegs* Grundriß II, 520 hervor. *Gottfried* war Weltpriester, Schüler *Heinrichs v. Gent*, später sein Kollege als Professor in Paris, welches Amt er 13 Jahre lang verwaltete. Im Mendikantenstreit stand er gegen die Bettelmönche. Um so heller leuchtet sein unbestechliches, klares Urteil, das ihn in wichtigen Punkten den Anschluß an die damals noch schwer umkämpfte Doktrin des Aquinaten finden ließ. Die spärliche Literatur über *Gottfried* verzeichnet *Baumgartner* 181*.

[3]) Von den 14 Quodlibeta, die anscheinend sein einziges Werk blieben, sind jetzt 7 gedruckt. *M. de Wulf* et *A. Pelzer*, Les quatre premiers Quodlibets de Godefroi de Fontaines, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges t. 2); *M. de Wulf* et *J. Hoffmans*, Les Quodlibets V–VII. Louvain 1913 (Les Philosophes Belges t. 3). Quodlib. 3 und 4

I.

Mit dem Aquinaten verbindet unseren *Gottfried* zunächst seine fromm-gläubige Haltung, die mehr das Sichbescheiden bei den Daten der Offenbarung als ein jubelndes Hineinstürmen in die göttliche Wahrheitswelt kennzeichnet. Das trinitarische Dogma ist „nobis secundum veritatem fidei . . . tenendum". Häretiker sind die geworden, die „hanc unitatem cum trinitate conati sunt ultra vires intelligere"; und als solche nennt er gerade wie *Thomas* S. Th. I. q. 27 art. 1 corp. *Arius* und *Sabellius*[1]). Bezüglich dieses Dogmas vermag die Vernunft wohl zu erkennen, was ihm widerspricht und was die unbedingten Voraussetzungen zur Aufrechterhaltung der Unterscheidung von Einwesentlichkeit und Dreipersönlichkeit sind; nicht aber das Was und Wie ihres Seins[2]).

Ein Recht zur Einreihung bei St. *Thomas* hat *Gottfried* durch sein Festhalten an der augustinischen psychologischen Theorie. Ihm ist die erste Prozession die Emanation per modum intellectus, die zweite per modum vo-

---

sind in doppelter Fassung erhalten und gedruckt. Die noch nicht gedruckten 8—14 habe ich nach den Vatikanischen Handschriften Cod. Vat. lat. 1031 und 1032 durchgesehen; zum Vergleich wurden herangezogen Cod. Borghes. 301 und 302. Die erste der genannten Hss mit 101 Pergamentblättern enthält die 14 Quodlibeta auf fol. 1—90 rb; fol. 90 va - 92 rb folgt das Inhaltsverzeichnis. Cod. Vat. lat. 1032 trägt am Kopfe interessante tabulae. Die erste bietet ein ausführliches systematisches Inhaltsverzeichnis, aus dem für die Trinitätslehre fol. 2 ra—va in Betracht kommt; die zweite stellt *Gottfrieds* Sondermeinungen zusammen; auf das Gebiet der Trinitätslehre hat Bezug fol. 32 vb und fol. 33 rb va.

[1]) Quodl. 7 q. 2 corp. (Les Phil. Belges 3, 280).

[2]) l. c. „Isto autem posito, certa ratione potest sciri, quid repugnat isti distinctioni et quid est illud, sine quo non potest habere esse talis distinctio, licet non potest perfecte intelligi, quomodo habet esse, sicut nec potest sciri, quod habet esse" (281). Denselben Gedanken spricht *G.* aus Quodl. 10, q. 26: „Sola fide tenetur, quod in Deo sit talis distinctio secundum supposita et secundum proprietates relativas, cujus veritatis evidentiam intellectus ex naturalibus non capit". Cod. Vat. lat. 1031 fol. 90 ra.

luntatis, wie uns eingehende Besprechungen weiter unten zeigen werden[1]). Gleichwohl findet sich auch bei ihm der Gegensatz der Franziskanerschule: modus naturae et voluntatis (liberalitatis)[2]).

Das durchschlagendste Argument für unsere These aber ist *G.s* Stellung zur Relationenlehre des hl. *Thomas*. Quodl. 7 q. 2 beschäftigt sich direkt mit der Frage: „Utrum distinctio personarum in divinis fiat per absoluta vel relativa" (279—85). Seiner Gewohnheit, im allgemeinen nur je ein Argument pro und contra vorauszuschicken, bleibt *G.* auch hier treu. Zuerst argumentiert die Gegenseite. Die gewöhnliche Meinung, die nur die zwei boëthianischen Prädikamente der substantia und relatio in Gott gelten läßt, gründet die ganze Personenentfaltung auf die Relation. Absolute Proprietäten würden 1. die gegenseitigen Beziehungen aufheben, 2. die Mitteilung der einen göttlichen Wesenheit an mehrere Träger verhindern — so meint die herkömmliche Theorie. Doch mit Unrecht! Denn je mehr etwas absolut, d. h. unabhängig ist, desto mehr Beziehungen kann es anknüpfen. Andrerseits je absoluter, desto aktiver; also desto leichter denkbar wird die Mitteilung göttlichen Wesens an weitere Personen[3]).

Dagegen steht das Contra auf: was nicht selbst mehrfach ist, kann auch nicht Grundlage einer Mehrheit sein. Das Absolute in Gott aber (die essentialia) ist wie die Wesenheit selber einer Multiplikation unfähig. Also![4])

Die häretischen Gegensätze der gläubigen Auffassung verfehlten die rechte Mittellinie. *Arius* betont die vera et realis distinctio suppositorum, die er angesichts der absoluten Einfachheit der göttlichen Wesenheit in subordinatianischem Sinne mißverstand[5]). Hier waltete eine „distinctio per absoluta realiter et substantialiter distincta" (ebd.). — *Sabellius* dagegen betonte die Einheit,

[1]) l. c. q. 4 opp. (287).

[2]) ibid. und Contra (288).

[3]) opp. (279).

[4]) Contra (279).

[5]) „Cum essentia divina sit omnino indivisibilis, oportuit eum ponere, quod sola persona prima esset Deus, et quod aliae essent creaturae nobilissimae". corp. (280).

wollte auch ob der Autorität der hl. Schrift die Gottheit der Drei wahren; sah sich aber in der Unmöglichkeit, zugleich die reale Mehrheit von Personen zu begreifen, die er zur g e d a n k l i c h e n, auf bloße distinctiones rationis gründenden Scheinmehrheit herabdrückte[1]). Er arbeitet also nur mit einer distinctio rationis (ebd.).

Anstatt nun schon die traditionelle Relationenlehre als via media zu empfehlen, geht unser Theologe nochmals genauer auf ihre Schwierigkeiten ein. Man macht gegen sie geltend, die Relationen könnten nicht die unterscheidende und konstituierende Funktion haben, die ihnen die herkömmliche Theorie zuweist. Das ad alterum referre setzt doch schon dasjenige voraus, quod refertur. Dazu kommt noch ein Zweites: die Relation soll nach dieser Theorie nicht die Wesenheit selbst relativ machen. Daraus ergibt sich doch zwingend, daß gegensätzliche Relationen nicht u n m i t t e l b a r in derselben ununterschiedenen göttlichen Wesenheit wurzeln können. Mithin sind noch andere — a b s o l u t e — Proprietäten erforderlich, die zwischen Wesenheit und Relation in der Mitte stehen. Sie sind zu fassen als „quendam modum habendi determinatum essentiae divinae importantia“[2]), nicht nach Art von Formen oder Vollkommenheiten (wie etwa die göttlichen Attribute). Ihre Funktion wäre die Konstituierung der Personen, deren Beziehungen die auf die notionalen Akte f o l g e n d e n (supervenientes) Relationen herstellen (ebd.).

Diese Aufstellungen werden nun mit *Augustin* abgelehnt. Es gibt nach diesem Heiligen und anderen Lehrern kein Mittelding zwischen Absolutem und Relativem in Gott. Das Absolute kommt a l l e n Personen zu, ist also zur Statuierung von Unterschieden ganz ungeeignet. Außerdem gibt es im Bereich des Absoluten in Gott nur r e i n g e d a n k l i c h e Unterschiede; also reicht dies zur

[1]) „Sed omnis multitudo, quae intelligi potest circa unitatem simplicis naturae videtur esse distinctorum solum sec. rationem et non ponere aliquam pluralitatem extra intellectum“ (280).

[2]) ibid. (281); man beachte den sprachlichen Anklang an die Formeln *Richards v. St. Viktor.*

Begründung realer Distinktionen nicht aus. Wer die distinctio per absoluta anders auffaßt, indem er reale Unterschiede im Absoluten zuläßt, zersprengt die Einheit des göttlichen Wesens (281 f). — Nun führt unser Lehrer des Näheren aus, daß es sich um relationes originis handelt, die den Unterschied des „a quo alius — qui ab alio“ begründen, keinerlei Zusammensetzung in die Wesenheit hineintragen und doch ein Zusammensein in demselben Subjekte nicht zulassen. Weil unmittelbar in der Wesenheit wurzelnd, dürfen sie als relationes subsistentes (mit *Thomas*) bezeichnet werden (282 f).

Dann übersetzt *G.* diese Ausführungen in die Sprache *Richards v. St. Viktor*[1]). Die Relationen bedeuten verschiedene „modi habendi divinam naturam“, die mit den göttlichen Personen identisch sind. Es sind folgende modi denkbar: „habere eam non ab alio, sed sicut a quo alius“. In der Weise *Richards* und *Bonaventuras* wird hier das „non ab alio“ zum treibenden, aktiven Moment: „hoc . . . est eam habere sub vi vel cum vi activa . . . generandi vel spirandi“ (283). Es bleiben also noch die modi: qui habet eam ab alio per generationem bezw. per spirationem (ebd.).

Diese Thesen werden nun bekräftigt durch Aussprüche[2]) des *Damaszenus, Richard* und *Boëthius* (283 f). Zur Konstitution der göttlichen Personen wirken also mit Wesenheit und Relation: jene ist dabei das materiale, diese das formale Prinzip. Die erste Funktion der Relation ist das Konstituieren, die zweite das Beziehen der Personen aufeinander. Daß sie supposita sind, verdanken sie der infinitas et illimitatio der göttlichen Wesenheit, daß sie verschiedene Supposita sind, der Relation (284).

In der responsio ad argumentum in oppositum hält *G.* die beiden Behauptungen aufrecht, die oben angegriffen

[1]) Über seine Eigenheiten habe ich in meiner Trinitätslehre des hl. *Bonaventura*, Münster 1923, kurz gehandelt; ausführlicher hoffe ich in Bälde werden zu können.

[2]) In dieser Reihenfolge!

worden waren: ohne relationes distinguentes et constituentes gäbe es überhaupt keine relationes reales in Gott; denn alles Wesenhafte in Gott kann nur distinctiones rationis haben. Ebenso würde ohne die relatio originis distinguens keine Personenmehrheit bestehen, denn nur sie macht in dem absolut einfachen Gott reale Unterschiede und damit eine Mehrheit begreiflich (284 f).

Auch in einer anderen zu seiner Zeit stark erörterten Frage erscheint unser Theologe als Verteidiger der Meinung des Aquinaten: „Utrum Spiritus Sanctus possit dici procedere per modum voluntatis, si non procederet a Filio, sed a solo Patre"[1]). Mit ihr ist unlöslich verknüpft, weil grundlegend für sie, die andere: ob der Heilige Geist überhaupt gedacht werden könne als dritte, vom Sohne verschiedene Person ohne Hervorgang aus ihm.

Das „argumentum in Contra" redet von einem doppelten Unterschied von Sohn und Geist: 1. jener ist natus vel Filius, dieser procedens vel spiratus; 2. jener ist spirans vel producens, dieser spiratus vel productus. Fiele der zweite Unterschied des relativen Gegensatzes weg, dann bliebe noch der erste der verschiedenen Prozessionsart (287 f). Aber: wie sollte man den modus voluntatis im Gegensatz zur processio naturae vel intellectus begreifen? Als processio immunis a coactione? — das ist die erste Prozession auch. Als liberum arbitrium? — wahlfrei ist keine der inneren Produktionen. Als tendens in aliquod extrinsecum? — nein, denn innergöttliche Produktionen können kein untergöttliches Ziel haben. Es bleibt also nur die vierte Möglichkeit: das Prinzip der zweiten Produktion ist die gegenseitige Willensliebe der zwei ersten Personen. Also wird die zweite Person als produktiv vorausgesetzt, wenn wir die dritte als per modum voluntatis emanierend bezeichnen (288).

Die eigentliche Erörterung der Frage beginnt mit der Darlegung und Begründung der Meinung *Heinrichs v. Gent*, es genüge zum Begreifen eines realen Personenunterschieds eine disparitas relationis; die oppositio relationis erübrige

[1]) Quodl. 7 q. 4 (287—99).

sich. Wie im Bereich der Geschöpfe, wo absolute Formen und Wesenheiten die Unterschiede bedingen, reale Unterschiede durch konträre (weiß-schwarz), aber auch durch disparate Formen geschaffen werden können (weiß-süß), so müsse es auch bei Gott sein, wo allerdings nur relative Unterschiede denkbar sind[1]). Man könnte dagegen nicht einwenden: die disparaten Relationen vertragen sich so gut, daß sie keine Personenmehrheit begründen: der Vater, d. h. ein und dieselbe Person ist zugleich generans und spirans. Denn ein kleiner Unterschied in principio ist sehr wohl verträglich mit einem deutlichen, realen in termino. Ein und derselbe Künstler produziert neben seinem wesensgleichen Sohn sehr verschiedene Kunstwerke. Die nur ratione verschiedenen göttlichen Ideen sind Prinzipien himmelweit verschiedener Geschöpfe (289).

Daß es nun aber disparate Relationen in Gott gibt scheinen die Emanationen zu zeigen. Es wird wohl leichter gehen, den Personenunterschied auf jenen der Emanationen zurückzuführen, aus denen sie entspringen, als umgekehrt[2]). Die Emanationen aber stehen sicher nicht in der oppositio relationis originis. Noch weiter zurückgehend kommen wir zu den principia emanationum. Die vis generativa und spirativa im Vater sind nicht oppositione relationis verschieden, also auch nicht die vis spirativa des Sohnes, die sich ganz vom Vater herschreibt, und die vis generativa des Vaters. Hier kommt man also ohne disparitas relationis nicht aus (289 f).

Ein letztes Argument! Die proprietas personalis bestimmt den Unterschied von jeder anderen Person. Wenn der Hl. Geist nur vom Sohne ausginge, wäre er durch seinen Ausgang auch vom Vater genügend unterschieden. Das Gleiche muß gelten bezüglich des Sohnes (290).

Trotz all diesem scharfsinnigen Argumentieren bleibt G. bei der hergebrachten Meinung („videtur potius dicen-

[1]) corp. (288).

[2]) „Generatio et spiratio inter se distinctionem habent secundum se, et non ex distinctione personarum. Immo ad distinctionem emanationum etiam videtur reducenda distinctio personarum emanantium“ (289).

dum") (ebd.). Intellekt und Wille Gottes unterscheiden sich nur gedanklich; wenn nun Sohn und Geist nur durch die disparitas des Ausgangs verschieden wären, bliebe auch für sie nur eine distinctio rationis, d. h. sie wären eine Person, vom Vater allerdings real verschieden (290). Und nun knüpft unser Autor an seine Resultate in q. 2 an: die verschiedenen modi habendi divinam naturam auf Grund der oppositio relationis originis begründen die Personenmehrheit; wo also der Gegensatz der relatio originis fehlt, fehlt auch der Personenunterschied, wie durch Berufung auf *St. Anselm* erhärtet wird (ebd.).

Nun folgen seine Ausführungen über die disparitas relationis. Sie gründet entweder in der Verschiedenheit des Fundaments (Ähnlichkeit und Gleichheit) oder des Suppositums (ein Vater, der zwei Söhne hat). Wo beides fehlt, kann eine disparitas relationis nicht bestehen. Wenn zwei Personen gegenseitig von einander herstammen, besteht eine doppelte Beziehung: a quo alius—qui ab alio; so lassen sich begreifen die Beziehungen Vater—Sohn; Vater und Sohn—Heiliger Geist.[1]) Daraus ergibt sich folgeweise (ex consequenti) eine reale Verschiedenheit der generatio activa und spiratio activa in der Weise der disparitas. Per se besteht der Unterschied zwischen generatio activa und passiva, sowie zwischen spiratio activa und passiva. Weil nun die spiratio activa in zwei Personen wohnt, die durch die generatio activa und passiva real verschieden sind[2]), deshalb muß generatio und spiratio activa im Vater verschieden sein. Das führt auch

---

[1]) Vgl. die eindringenden Untersuchungen über die Unterschiede der göttl. Attribute Quodl. 7 q. 1 (264—78).

[2]) „Ex consequenti est realis distinctio sec. disparationem spirationis activae a generatione activa in Patre et a generatione passiva in Filio, in quantum scil., propter oppositionem relationum praedictarum et distinctionem dictorum suppositorum per dictas relationes ipsa communis spiratio activa Patris et Filii, quae per se opponitur spirationi passivae Spiritus Sancti et sic per se ab illa distinguitur, nec cum ea stare potest, est in personis per oppositas relationes distinctas ut in Patre et Filio; et sic quia stat cum generare et cum generari, quae non stant simul, quia per se distinguuntur et oppo

der nächste Abschnitt tiefsinnig aus: wenn generare und spirare oder generari und spirare einen Gegensatz darstellten, gäbe es überhaupt keine Spiration. Wenn der reale Gegensatz zwischen generare und generari nicht wäre, dann gäbe es nur e i n e n spirans. Und wenn es nur einen spirans gäbe, gäbe es auch keinen Unterschied zwischen genitus und spiratus (291 f).

Somit fällt das Argument der Gegner, daß generatio und spiratio activa ausschließlich in einer Person (Vater) sein könnte, nicht aber generatio und spiratio passiva[1]). Die dort angeführten Beispiele treffen nur da, wo es sich um w e s e n h a f t e Unterschiede im Produkt handelt, nicht um bloß persönliche wie bei Gott (292 f). — Denselben Weg führt uns die Betrachtung des ordo, der zwischen Verstand und Wille obwaltet, sowohl bei den gewöhnlichen Akten beider als auch bezgl. der actus perfectissimi dicendi et spirandi[2]).

Die Behauptung, auch der nicht vom Sohn hervorgehende Hl. Geist gehe, real vom Sohn verschieden, aus per modum voluntatis, schließt einen doppelten Widerspruch ein: sie lehrt 1. Sohn und Geist sind real unterschieden und zugleich sind sie es nicht; 2. die zwei Prozessionen sind real verschieden von einander und doch sind sie es nicht[3]). Die Gegner suchen sich dem zu entziehen. Zu 1. erwidern sie: wir behaupten diesen offenbaren Widersinn doch gar nicht, wohl aber sagen wir: es genügt zur Unterscheidung von Sohn und Geist eine d i s t i n c t i o p e r s e oder simpliciter, und diese liegt in der disparatio relationis. Wir können also die d i s t i n c t i o s e c. q u i d, die durch die oppositio relationis originis unius ab alio gegeben ist, entbehren (294). Doch dieser Rechtfertigungsversuch kann nicht gelten. Denn per se und

nuntur, ideo ipsa spiratio activa non est generatio activa et generatio passiva; sed r e a l i t e r sec. disparationem distinguitur ab utraque" (291).

[1]) 292; vgl. oben S. 183.

[2]) 293 f: Hier klingt die Unterscheidung *Heinrichs v. Gent* leise an, der den actus notionales als actus perfectissimi die wesentlichen (unvollkommenen) Akte des Erkennens und Wollens vorangehen läßt.

[3]) 294; die Begründung dafür liegt im Vorausgehenden.

simpliciter unterscheidet sich eine Person nur von jener, von der sie direkt herstammt; also der Sohn vom Vater. Die disparatio relationis bedingt nur eine distinctio sec. quid, vermittels einer distinctio rationis. Wer also die relatio originis zwischen zwei Personen leugnet, leugnet auch den persönlichen Unterschied. Diesen trotzdem behaupten, heißt dieselbe Sache gleichzeitig bejahen und verneinen (294 f).

Ein Zweites wird erwidert: Der behauptete Widerspruch (incompossibilia) wäre nur vorhanden, wenn direkt Widersprechendes gesagt würde (quando privat aliquid, quod est de ejus significato et essentia); also zB.: der Mensch ist nicht animal rationale und unterscheidet sich doch vom bloßen animal. Hingegen würde nicht derart widersprechen: „homo est animal rationale" und „homo non est risibilis". Hier handelt es sich nur um ein impossibile, d. h. um einen Widerspruch gegen eine Konsequenz des Wesens.

Diese subtile Unterscheidung gibt *G.* die Gelegenheit, noch tiefer zu gehen. Gewiß sind die Personen von Vater und Sohn per se und principaliter konstituiert durch die generatio und demgemäß auch von allen anderen Personen unterschieden; daher ist die spiratio activa „non . . . de ratione personae Patris simpliciter". Das Gleiche gilt vom Sohn. Dennoch aber bleibt: es gehört zum Wesen des Unterschiedes der zwei ersten Personen von der dritten, daß sie von jener durch relatio originis unterschieden sind. Sohn und Geist sind real von einander verschieden und stammen doch nicht von einander her — das wären kontradiktorische Behauptungen (incompossibilia)[1]). Dem-

[1]) „Illae proprietates personales Patris et Filii sic ipsos per se inter se distinguentes et ex consequenti ab omnibus aliis, quae sunt praeter ipsas, quia per illas non habent oppositionem ad Spiritum Sanctum nec sec. illas sunt principia originalia Spiritus Sancti, sed prout in communi vi spirativa uniuntur, ideo de ratione utriusque est talis proprietas relativa communis; et hoc inquantum per se habent habitudinem et distinctionem respectu Spiritus Sancti; et ideo sicut qui ponit Patrem non producere Filium, ponit eum non distingui ab eo, ita qui ponit Filium non producere

gegenüber ist die Leugnung der Hauchung des Hl. Geistes von Vater und Sohn zwar auch unrichtig, eine Häresie, aber doch nur ein impossibile. Hier wird dem dreieinigen Gott die plena fecunditas, der mutuus amor abgesprochen. Aber das bedeutet doch nur einen Widerspruch sec. quid (oder ex consequentia) gegen des Vaters und Sohnes Persönlichkeit, wie sie primo et per se durch Vater- und Sohnschaft konstituiert ist[1]).

Die Auflösung der gegnerischen Argumente bietet noch manche lichtvolle Bemerkung. Falsch ist die Vorstellung, als könne man vom Unterschied der Personen zu jenem der Prozessionen und schließlich der Prozessionsprinzipien zurückgehen, als ob das jeweils später Genannte des Voraufgehenden logischer Grund sei. Nein, alle drei sind eine Realität und das Primäre ist der Personenunterschied des alius ab alio[2]). — Unzutreffend ist auch die Annahme, nur die Unterscheidung der beiden Prozessionen primo et per se könne ihren Unterschied aufrecht erhalten. Die zwei Prozessionen sind real verschieden, weil sie von verschiedenen Personen ausgehen, die erste vom Vater allein, die zweite von Vater und Sohn. In jedem anderen Fall könnte nur eine distinctio rationis zwischen ihnen bestehen[3]). — aber auch zwischen Sohn und Geist. Etwas anders läge der Fall,

Spiritum Sanctum, non ponit eum distingui ab eo . . . . . Ponere quod Pater et Filius non producunt Spiritum Sanctum et tamen ab eo realiter distinguuntur est ponere incompossibilia . . . Proprietas spirationis activae est de ratione personarum Patris et Filii, inquantum per se distinguuntur a Spiritu Sancto" (295 f).

[1]) „Licet spirare vel producere Spiritum Sanctum non sit de ratione Filii simpliciter et per se, sed etiam nec est de ratione Patris, immo est quid consequens ad perfectionem utriusque, et sic ponendo, quod Pater et Filius non spirent Spiritum Sanctum et tamen ab invicem distinguantur ut duae personae divinae, non ponuntur incompossibilia per se, sed hoc impossibile, quod non habent plenam fecunditatem nec mutuum amorem et cetera" (295 f).

[2]) ad 1 (296): „haec omnia non dicunt nisi unam realem distinctionem principalem, scil. ipsarum personarum".

[3]) ad 2 (297).

wenn der Hl. Geist nur vom Sohne ausginge; dann wäre ein mittelbares Ausgehen vom Vater mitgegeben und dadurch ein Unterschied. Doch enthielte diese Annahme andere Unzuträglichkeiten[1]. Im Zusammenhang damit macht *G.* Ausführungen über das Verhältnis der beiden Prozessionen, die an *Bonaventura* und *Richard* anklingen, aber auch im Rahmen des augustinisch-thomistischen Denkens bleiben. Die processio naturae setzt nichts anderes voraus, die processio voluntatis jedoch basiert auf jener (298). Wenn die erste Prozession processio naturae heißt, so ist dennoch auch die zweite naturalis im Sinne eines natürlichen Verhältnisses von Prinzip und Prinzipiat. Der Name kommt aber der 1. Prozession vorzüglich zu, weil hier „producitur ab aliquo principio sic producente sicut producit natura“, während die dritte Person von einem Prinzip stammt, „producente sicut producit voluntas“ (ebd.). Ad oppositum folgt noch die Erklärung die aus allem folgerichtig fließt: selbst wenn die zweite Person nicht Sohn wäre, ihre Tätigkeit des Hauchens würde sie doch von der dritten genügend und per se unterscheiden — eine These, die der hl. *Anselm* bestätigen muß (299).

II.

Die bisherigen Erörterungen werden nicht nur die Berechtigung ergeben haben, *G.* in die Nähe des hl. *Thomas* zu rücken, sondern ihm auch einen hohen Grad von Selbständigkeit und energischem Vorwärtsdrängen zuzuerkennen. Dasselbe wird die Betrachtung anderer trinitarischer Probleme zeigen, die nicht so unmittelbar das System des hl. *Thomas* berühren.

Quodl. 7 q. 3 stellt die Frage, ob der passive Ausgang aus einer anderen Person eine indignitas bedeute (285—87). Einwand und Gegenargument muß derselbe hl. *Hilarius* bestreiten. Das Hervorbringen bedingt nach ihm eine auctoritas, das Hervorgebrachtwerden eine subauctoritas; aber andrerseits behauptet er auch wieder,

[1] ad 3 (297 f.).

daß der Sohn, dem das väterliche Sein geschenkt wurde, nicht kleiner sei als sein Erzeuger (285). — Eine Unterordnung des Empfangenden unter den Geber könnte verschiedene Ursachen haben: sie wäre gegeben, wenn nicht die eigene Seinsvollkommenheit mitgeteilt würde, wie es der Fall ist beim Kunstprodukt dem Künstler gegenüber (285 f). Oder wenn der Empfangende von sich aus die Gabe nur in potentia hätte, die der Geber in actum deducit. Die Folge davon wäre ein zeitliches Prius auf der Seite des Gebers. Beispiel: der natürliche Sohn im Verhältnis zum Vater (286).

Da nun nichts derart bei Gott der Fall ist, kann von einer geringeren Würde nie und nimmer die Rede sein. Das einzig Würde Verleihende ist die göttliche Natur; die drei verschiedenen modi habendi naturam divinam ergeben zusammen[1]) die hellstrahlende göttliche Vollkommenheit, so wie die drei Winkel die Vollkommenheit des gleichseitigen Dreiecks zu völlig gleichen Teilen ergeben.

Der eben (Anm. 1) angeführte Text bringt uns auf ein Problem, das schon oben einmal angeklungen ist, auf das *G.* durch *Heinrich v. Gent* gelenkt wurde und das auch Spätere noch gefühlt haben: das Verhältnis der notionalen Akte zu den wesentlichen[2]). *P. de Régnon* hat mit der ihm eigenen Schärfe beobachtet, daß es sich hier um eine Schwierigkeit handelt, die besonders in der abendländischen Art wurzelt, das göttliche Wesen v o r den Personen ins Auge zu fassen. Schon *St. Anselm*

[1]) „Quasi constituunt perfectionem divinam sive concurrunt ad constitutionem quasi divinae perfectionis, pro quanto consistit in actibus perfectissimis sec. intellectum et voluntatem, sicut tres anguli e x a e q u o constituunt . . ." (286).

[2]) S. 185 mit Anm. 2. Er redet dort von den „actibus simplicibus voluntatis et intellectus, qui dicuntur quasi essentiales" im Unterschied zu den „actibus perfectis et completis, scil. dicendi et spirandi, quibus producuntur notitia perfecta et declarativa, quae dicitur Verbum, et amor perfectissimus et incentivus, qui dicitur Spiritus Sanctus . . . licet ab aliis hoc penitus non concedatur, scil. quod processiones divinarum personarum sint in divinis hoc modo, quod ibi primo sit notitia quasi confusa, deinde declarativa" (293).

hatte die Frage gestellt: wie kommt es, daß wir in Gott drei Sprechende haben und nur ein Wort?[1]) *G.* stößt auf dieselbe Frage[2]): „Utrum Verbum in divinis sit solum personale soli Filio conveniens vel sit aliquod verbum essentiale in divinis". Die oppositio fordert für die wesenhafte Verstandestätigkeit Gottes ein eigenes verbum essentiale, da ja auch der notionalen ein Verbum notionale oder personale entspreche (p. 15). Der hier behauptete und von *Heinrich v. Gent* urgierte Unterschied der notionalen und essentialen Akte wird im corpus stark zurückgedrängt: es gibt in Gott nur ein intelligere, nämlich das wesenhafte, das den drei Personen gemeinsam ist, aber dem Vater als der ersten Person besonders zukommt. Zur Vollendung des Denkaktes gehört ein Wort, d. h. „aliquid emanans ab intellectu et operatione ipsius intellectus". Da aber jede Handlung nicht Sache der Natur, sondern des Suppositums ist, so emaniert das Wort von der ersten Person, nicht von der Natur und steht mit jener, nicht mit dieser in relativem Gegensatz. Es gibt also nur ein Wort, nämlich das persönliche[3]). Man wird wohl zugeben müssen, daß diese Worte noch recht

[1]) „Cum ergo constet, quia sicut pertinet ad ejus essentiam scientia et intelligentia, sic ejus scire et intelligere non est aliud quam dicere, id est semper praesens intueri, quod scit et intelligit, necesse est, ut quemadmodum singulus Pater et singulus Filius et singulus eorum Spiritus est sciens et intelligens, et tamen hi tres simul non sunt plures scientes aut intelligentes, sed unus sciens et unus intelligens, ita singulus quisque sit dicens; nec tamen tres dicentes simul, sed unus dicens . . . In quo mirum quiddam et inexplicabile video. Ecce enim cum manifestum sit unumquemque . . . . pariter se et ambos alios dicere, et unum ibi esse Verbum; nullatenus tamen ipsum Verbum videtur posse dici Verbum omnium trium, sed tantum unius eorum". Monol. cap. 63 (Migne 1. 158, 209 A C).

[2]) Quodl. 5 q. 4.

[3]) „Quia actus intelligendi non perficitur sine conceptu aliquo emanante ab ipso intelligente mediante hujusmodi actu intelligendi, ideo intelligere essentiale Dei non potest esse sine verbo concepto et producto. Sed quia nulla actio procedit ab essentia sec. se, sed a supposito, quia per se suppositi est agere, licet ratione formae, ideo . . ." 15, 6.

viel Dunkel zurücklassen und den Schleier des Geheimnisses nicht lüften. Aber sie lassen uns eine andere Äußerung verstehen. Gelegentlich der Erörterung über die Unterscheidung der göttlichen Attribute hatte *G.* argumentiert: Die zwei göttlichen Prozessionen beweisen durch ihre Verschiedenheit (via intellectus et voluntatis) einen Unterschied der Grundattribute vor den göttlichen Prozessionen und vor jeder Beziehung zur Kreatur[1]). Die Antwort zeigt, daß die Grundlage der göttlichen Prozessionen gewiß vorher vorhanden sein muß. Aber diese Grundlage „apprehenditur . . . solum sub ratione essentiae divinae ut ei conjungitur respectus realis". Denn nicht Verstand und Wille als solche oder die göttliche Wesenheit sind Prinzipien der göttlichen Emanationen, sondern die göttlichen Personen (Relationen). Aber weil den Emanationen und ihren Prinzipien im Bereich der Kreaturen Verstand und Wille und ihre Akte in manchem entsprechen, deshalb erfaßt auch Gott diese Emanationen per modum von Intellekts- und Willensakten[2]).

Im folgenden wehrt er die Meinung ab, als ob trotzdem ein gewisser Unterschied in Gottes Wesen den göttlichen Prozessionen vorausgehen müsse. Die notionalen Akte sind die ersten göttlichen Akte. Die Vollendung des ersten göttlichen Aktes überhaupt ist das göttliche Wort. Also ist vor seiner Geburt überhaupt kein gedanklicher Unterschied — auch nicht im göttlichen

---

[1]) Quodl. 7 q. 1 (267 f).

[2]) (274). Auch Quodl. 10 q. 26 kommt *G.* auf die Frage nach der Unterscheidung der göttlichen Attribute nochmals zurück. Weisheit und Güte sind in Gott durchaus identisch. Ihre Unterscheidung ist einzig und allein Sache unseres (endlichen) Verstandes, der dabei an die reale Verschiedenheit der entsprechenden geschöpflichen Vollkommenheiten anknüpft. Es handelt sich also um eine distinctio rationis. Nur in dem Sinn kann man die göttlichen Attribute als „modi reales" bezeichnen (extendendo nomen), daß ihnen in Gott wirklich eine Realität entspricht, nämlich die eine göttliche Wesenheit. Cod. Vat. lat. 1032, fol. 89 vb/90 rb, insbesondere „ad racionem" fol. 90 rb.

Wesen wahrnehmbar[1]). Aber dennoch folgt daraus gar nicht, daß die relativen innergöttlichen Unterscheidungen Grundlage für die Unterscheidungen der göttlichen Attribute bilden könnten[2]). Für sie kommt als Grundlage nur die Vergleichung mit dem außergöttlichen Vielerlei der Vollkommenheiten in Betracht.

Bezeichnend für das bohrende Eindringen in die Probleme, das nicht Halt macht, wo die Schulüberlieferung stehen bleibt, sind *G.s* Untersuchungen über die Frage, „Utrum Verbum generetur ab intellectu, in quo est"[3]), d. h. vom intellectus possibilis. Die Trinitätslehre wird hierbei nur gelegentlich berührt, insofern die Ähnlichkeit unserer Seele zu Gott auch eine Ähnlichkeit im Hervorgang des Wortes mit dem des göttlichen Sohnes bedeutet. Während Cod. Vat. lat. 1031 in seiner kürzeren Fassung im Contra auf Grund dieser Ähnlichkeit für den intellectus possibilis die Stellung als agens und parens gegenüber unserem geistigen Worte fordert[4]), dringt die ausführlichere Fassung des Cod. Vat. 1032, mit dem Borgh. 302 übereinstimmt, tiefer: „Per emanationem verbi mentis nostri ab ipsa mente sicut per ymaginem intelligimus emanacionem Verbi eterni in divinis. Sed si sic causaretur verbum in nobis, ipse intellectus non haberet racionem patris, sed magis matris, et sic in divinis non esset ponere Patrem"[5]).

In der eigentlichen Frage entscheidet sich *G.* dafür, daß nicht der intellectus possibilis mittels der species in-

[1]) „Unde universaliter quaecunque Deus perfecto et distincto intellectu intelligit in Verbo jam producto intelligit" (275).

[2]) Cum Deus intelligit se ut producentem Verbum et Spiritum Sanctum tali et tali productione, ex hoc non accipit distinctionem vel aliqua distincta nisi sec. respectus reales (275).

[3]) Quodl. 10 q. 13, Vat. lat. 1031 fol. 54 rb vb; in Cod. Vat. lat. 1032 fol. 171 va 173 ra und Borgh. 302 fol. 128 ra 131 ra wird diese q. als 12. gezählt.

[4]) Verbum nostrum est simile Verbo eterno, quod non esset, nisi intellectus, in quo est verbum, haberet racionem agentis et parentis respectu ejus; non procederet ad illius similitudinem. fol. 54 rb.

[5]) Vat. lat. 1032 fol. 171 va; Borgh. 302 fol. 128 va.

telligibilis das Wort spricht, sondern daß das gegenwärtig gewordene Objekt die Kraft des intellectus agens anregt und diese beiden zusammen die Rolle der Augustinischen memoria übernehmen als parens verbi. Dieses wird in den rein passiven intellectus possibilis hineingeboren[1]). Die Antwort auf das Contra betont im Geiste *Augustins* neben der Ähnlichkeit den noch größeren Abstand des endlichen Geistes von Gott[2]) und begründet mit der Unselbständigkeit unseres Wortes das im intellectus possibilis bestehen muß (inherens intellectui), die Notwendigkeit eines anderen aktiven Prinzips[3]).

Nur wenig schlägt in die Trinitätslehre die Frage ein, ob die trinitarische Häresie der Griechen schlimmer sei als ihre schismatische Haltung gegen die Kirche. Aber interessant ist sie immerhin ebenso wie die Antwort, die per se die Häresie als Verstoß gegen eine theologische Tugend als schlimmer bezeichnet, aber per accidens das Schisma, weil es die Heilung jenes häretischen Irrtums unmöglich macht[4]).

Um zu zeigen, daß hiermit *Gottfrieds* Trinitätslehre in ihren Hauptzügen genügend beleuchtet ist, folgen jetzt die einschlägigen Stellen aus der ersten tabula des Cod. Vat. lat. 1032. Sie entspricht etwa einem Inhaltsverzeichnis.

Fol. 2 ra: De pertinentibus ad personam Patris.

1. Quod Patris sunt necessario due nociones, 5. quodl. art. 3. conclusione 1.

---

[1]) Vat. lat. 1031 fol. 54 vb.

[2]) „Licet verbum nostrum aliquo modo habeat similitudinem cum Verbo divino, quia alico (?) modo procedit a mente nostra, propter intellectum agentem, plus tamen est de dissimilitudine quam de similitudine sec. Augustinum". fol. 54 vb.

[3]) „Unde quia verbum nostrum non est subsistens, sed inherens intellectui, ideo requiritur aliud ab intellectu possibili, quod ipsum causet effective". Cod. 1031 fol. 54 vb.

[4]) Quodl. 9 q. 17, l. c. fol. 49 va. Die weitere Fassung des Cod. 1032 zählt die q. als 18; bringt aber sachlich nichts Neues, fol. 155 rb.

2. Quod nocio innascibilitatis fundatur in positivo, quod est divina essencia ut non ab alio, 5. quodl. art. 3. concl. 2.
3. Quod ingenitum dicitur materialiter (?). 5. quodl. art. 3. concl. 3.

De pertinentibus ad personam Filii.

1. Quod Filius procedit naturaliter per modum naturae, 7. quodl. art. 4. concl. 8.
2. Quod processio Filii dicitur per modum nature respectu processionis Spiritus Sancti, non quia natura sit ejus principium et non spiracionis Spiritus Sancti, sed quia nullam aliam processionem supponit ad modum productionis naturalis nisi per accidens, 7. quodl. art. 4. concl. 6.
3. Quod Verbum in divinis dicitur personaliter et non essencialiter, 5. quodl. art. 4.

De pertinentibus ad personam Spiritus Sancti.

1. Quod Spiritus Sanctus non procedit naturaliter, sed per modum //fol. 2rb// voluntatis, 5. quodl. art. 4 conclusione.
2. Quod processio Spiritus Sancti dicitur per modum voluntatis, non quia voluntas, prout distinguitur contra naturam sicut[1]) ejus principium; sed quia supponit aliam productionem, sicut productio sec. voluntatem aliam supponit, 7. quodl. art. 4. concl. 7.
3. Quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur realiter ab eo, 7. quodl. art. 4. concl. 1.
4. Quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non procederet per modum voluntatis, qui distingueretur[2]) a modo procedendi per modum naturae aut intellectus, 7. quodl. art. 4. concl. 4.
5. Quod major sit differencia in principiato, quam in principio convenit, quia principiatum imperfecte participat principium, 7 quodl. art. 4. concl. 2.
6. Quod si Spiritus Sanctus dicatur non procedere a Filio, et (?) tamen dicatur per modum voluntatis, distinctum realiter a modo procedendi per modum nature, duplicia contradictoria implicantur, scil. quod Sp. Sctus. distinguatur aut[3]) non distinguatur a Filio; et quod hujusmodi processiones differant aut[3]) non differant, 7. quodl. art. 4. concl. 5.
7. Quod error Grecorum in processione Sp. Sti. per se est pejor eorum inobediencia curie Romane, licet per accidens sit econverso. 14. quodl. art. 18[4]).

---

[1]) Muß wohl heißen „sit".
[2]) Hier steht in der Hs ein unverständliches „per".
[3]) Muß wohl heißen „et".
[4]) Lies: 9. quodl.

De relacionibus divinis.

Quod in divinis potest concedi esse quattuor res, quia quattuor relaciones reales, 7. quodl. art. 4. concl. 3.

De comparacione persone aut suppositi ad naturam quoad predicacionem.

1. Quod diversus modus significandi abstracti aut concreti non impedit in divinis predicacionem nature de supposito et identitatem, sed impedit formalem; impedit autem in creaturis et quare, 7. quodl. art. 5. concl. 10.
2. Quod propter diversitatem in dicto modo significandi actus non attribuitur nature, sed supposito et quare, 7. quodl. art. 5. concl. 11.

De personis in comparacione ad relaciones quoad distinctionem.

1. Quod hereses Sabellij et Arrij tenent extrema circa trinitatem, aut unde processerunt, aut[1]) quid sit circa trinitatem firma fide tenendum, quo supposito possunt aliqua circa trinitatem sciri, 7. quodl. art. 2. concl. 2.
1. Quod distinctio personarum divinarum non perficit[ur] per absoluta, ut quidam dicunt, 7. quodl. art. 2. concl. 2.
3. Quod distinctio earum fit per relaciones, 7. quodl. art. 2. concl. 3.
4. Quod precisa causa distinctionis unius persone ab alia [est] una[m] personam esse ab alia, 7. quodl. art. 4 concl. 4.
5. Quod relacio ut proprietas constituit personam aut precedit seipsam, ut relacio est aut ut referens, 7. quodl. art. 2. concl. 4.

De equalitate divinarum personarum.

1. Quod esse ab alio non dicit in divinis indignitatem //2 va/ 7. quodl. art. 3. concl. 1.
2. Quod dignitas in divinis solum consistit in habere naturam divinam, cujus perfectio requirit, quod tribus modis habeatur, scil. non ab alio, ab uno per generacionem, a duobus quod ex equo per spiracionem, 7. quodl. art. 3. concl. 2.

[1]) Wohl „et".

Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus

Von Jos. Andr. Jungmann S. J. Innsbruck

Wenn wir unter Katechismus einen von der Kirche dargebotenen Abriß der christlichen Lehre verstehen, der dem Religionsunterricht zugrunde gelegt und dem Gedächtnis eingeprägt werden soll, dann ist der älteste Katechismus das Apostolische Glaubensbekenntnis. Dabei war durch Jahrhunderte hindurch die Anschauung herrschend, daß in diesem Symbolum alles hinreichend zusammengefaßt sei, was der Christ wissen und glauben muß. Noch *Ildephons von Toledo* macht sich das Urteil zu eigen, mit dem Bischof *Nicetas von Remesiana* in Dacien (um 400) seine Symbolerklärung geschlossen hatte: „Wenig Worte, aber sie enthalten alle Geheimnisse"[1]). Und *Augustinus*, der mehrfach in Vorträgen und Schriften das Symbolum erklärt hat, macht in einer dieser Schriften die Bemerkung, es solle nun nicht etwa jemand diese seine Auslegung (die an Umfang hinter einem kleinen Katechismus zurückbleibt) von den Taufschülern an Stelle des Symbolums auswendig lernen und hersagen lassen,

[1]) Pauca quidem sunt verba, sed omnia continent sacramenta. De totis enim Scripturis haec brevitatis causa collecta sunt, tamquam gemmae pretiosae in una corona compositae, ut, quoniam plures credentium litteras nesciunt, vel qui sciunt, per occupationes saeculi Scripturas legere non possunt, habeant sufficientem sibi scientiam salutarem. ML 52, 873 f; vgl. 96,126 f.

seine Schrift solle vielmehr nur dazu dienen, dem Symbolum selbst die rechte Auffassung zu sichern[1]).

Außerhalb dieses Abrisses der Glaubenslehre, der mit dem Symbolum gegeben war, stand für die damalige Katechese nur die Formel, mit der der Herr selber seine Jünger beten gelehrt hatte, das Vaterunser, neben dem die Christen von Jugend auf Psalmen, Hymnen und was sonst zur rechten Beteiligung am gemeinsamen Gottesdienste erforderlich war, auswendig wußten. Die sittliche Unterweisung schloß an Erzählungen und Sprüche der Hl. Schrift an, ohne daß man auf gedächtnismäßige Einprägung Gewicht gelegt zu haben scheint. Wenn dann *Augustinus* auch als „Schöpfer des Katechismus-Lehrstückes von den zehn Geboten" gilt, sofern er den Dekalog mit christlichen Gedanken durchdrungen und ihn so für die Katechese erst wertvoll gemacht hat, hielt doch auch er an der herkömmlichen Sitte fest, „bestimmte Abschnitte aus der Hl. Schrift den Kompetenten vorzulesen und daran Fragen, Ermahnungen, Belehrungen verschiedenster Art anzuschließen"[2]).

Wenn wir nun den Aufbau unserer jetzigen Katechismen danebenstellen, so finden wir darin als Grundstock immer noch das Apostolische Glaubensbekenntnis, dessen Wortlaut freilich als Memorierstoff infolge der geänderten Verhältnisse bei weitem nicht mehr genügt. Daneben treffen wir einen mehr oder weniger selbständigen Abschnitt über das Gebet und einen weiteren über die christliche Sittenlehre (bei *Canisius* und in unserem österreichischen Katechismus sogar auf zwei eigene Hauptstücke verteilt: das dritte von der Liebe und den Geboten, das fünfte von der christlichen Gerechtigkeit). Sodann begegnet uns regelmäßig aber noch ein Abschnitt, der gleichfalls der Glaubenslehre angehört: „von der Gnade

[1]) De fide et symbolo c. 1: „. . . non ut ipsa pro symbolo gratiam Dei consequentibus memoriae mandanda et reddenda tradatur, sed ut illa, quae in symbolo retinentur, contra haereticorum insidias auctoritate catholica et munitiore defensione custodiat". Ml 40.181.

[2]) *P. Rentschka*, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus. Kempten 1905, S. 121. 172.

und den Sakramenten" — sei es, daß er doch an die Erklärung des Symbolums anschließt, wie dies etwa im Catechismus Romanus der Fall ist, sei es, daß er wie ein erratischer Block zwischen anderen Hauptstücken liegt.

Wie kommt es, daß hier ein wichtiges Stück der Glaubenslehre außerhalb des altehrwürdigen Grundrisses zu stehen kommt, daß die Einheit und lückenlose Geschlossenheit des Lehrgebäudes, die doch einen besonderen Ruhmestitel des katholischen Dogmas ausmacht und die zugleich einer Kardinalforderung der fortschreitenden pädagogischen Erkenntnis entgegenkommt, hier, in der pädagogischen Fassung des Glaubensgutes, nicht zur Geltung gebracht ist?

Gerade der Meister der katholischen Pädagogik, *Otto Willmann*, hat auch diese allgemeine Forderung erzieherischer Unterrichtsweise mit besonderem Nachdruck betont. Das Bildungsgut soll kein Steinbruch sein, aus dem man sich nach Bedarf die Blöcke holt, vielmehr soll es dem Schüler als wohlgegliederter Organismus entgegentreten; denn es liegt in jedem wertvollen Lehrinhalt, wie er mit Beziehung gerade auch auf die Religion ausführt, „eine organische Kraft, welche bei ihrer Aufnahme in den Geist bestimmend in die Vorstellungen und Gedanken eingreift, sie sich konformiert und damit erst die innere Gestaltung bewirkt"[1]. Daraus fließen ihm die Prinzipien der didaktischen Formgebung, also vor allem der Anordnung des Lehrstoffes; er faßt sie in die Forderung des organisch-genetischen Lehrganges zusammen, bei dem jeder Teil dorthin zu stehen kommt, wohin er seiner Natur nach gehört und wo er vom Ganzen Licht und Leben empfängt. Dieser Gedanke wurde in Hinsicht auf die Gestaltung des Katechismus von *W. Pichler* kräftig unterstrichen[2]) und gerade auch hinsichtlich der Einfügung der Gnadenlehre in den Rahmen des Glaubensbekenntnisses verwertet[3]).

Der historische Grund für diesen so auffälligen Verzicht läßt sich unschwer feststellen. Man hat zwar zu allen Zeiten die Sakramente gespendet und die Empfänger darüber auch belehrt. Aber die systematisch-theologische Bearbeitung der Sakramentenlehre, die klare Umschreibung

---

[1]) Didaktik § 40,2; 4. Aufl. S. 324.

[2]) Kathol. Kirchenzeitung 62 (1922) 209 ff.

[3]) S. 220; vgl. Christlich-pädag. Blätter 45 (1922) 81.

des Begriffes Sakrament und, im Zusammenhang damit, die Festlegung der Siebenzahl der so definierten Heilsmittel ist erst von der Scholastik unternommen worden. Sie setzt ein mit *Petrus Lombardus.* Gleichzeitig geht die Lehre auch schon in die katechetische Unterweisung des Volkes über; sie begegnet uns zuerst beim heiligen Bischof *Otto v. Bamberg,* dem Apostel der Pommern, der in der Abschiedsrede an die von ihm Bekehrten (um 1123) die sieben Sakramente „quasi septem sanctificativa dona Sancti Spiritus" aufzählt (allerdings nicht genau in unserer Ordnung) und einzeln erklärt[1]). — Andrerseits hatte sich inzwischen die Auslegung des Glaubensbekenntnisses ihre festen Geleise geschaffen. Die Rücksicht auf Irrlehren, die zu bekämpfen waren, hatte u. a. zur stärkeren Hervorhebung der drei göttlichen Personen als solcher am Anfang eines jeden der drei Abschnitte geführt. Noch mehr hatte die Zerlegung in zwölf Artikel nach der Zahl der zwölf Apostel den Sinn für den inneren Aufbau beeinträchtigt. Jeder Artikel wurde mehr und mehr eine selbständige Größe, deren Auffassung vom Zusammenhang nur mehr wenig bestimmt wurde. Das Symbolum näherte sich dem Charakter einer Aufzählung von zwölf Glaubenswahrheiten und es schien natürlich, ihm den Abschnitt von den Sakramenten nicht unter-, sondern beizuordnen.

Übrigens wurde die zuerst um die Wende des 4. Jh.s auftauchende Zerlegung des Symbolums in zwölf Artikel, von denen seit dem 6. Jahrh. ein jeder einem der zwölf Apostel zugeteilt wurde, nicht überall anerkannt. Der hl. *Thomas* zB. zerlegt es vielmehr in zweimal sieben Artikel, sieben, die das Geheimnis der Menschheit behandeln (Empfängnis — Wiederkunft), und sieben, welche die Majestät der Gottheit betreffen (alle übrigen)[2]). Auch der „Katechismus der christlichen Lehre", den Pius X 1912 für die römische Kirchenprovinz vorgeschrieben hat[3]),

[1]) Ml 173, 1357—1360.

[2]) Summa theol. 2. 2. q. 1 a. 8.

[3]) Übersetzt von *W. Weth S. J.*, Klagenfurt 1913.

macht sich von der Zwölfteilung frei und zerlegt das Symbolum in sieben Abschnitte, die übrigens nur als Motto den betreffenden Kapiteln vorangestellt werden — gewissermaßen als die großen Überschriften über den Toren, die ins Innere führen, wo dann die Schätze um so freier entfaltet werden.

Der Abschnitt von den Sakramenten begegnet uns von da an in fast allen katechismusartigen Schriften neben dem Abschnitt vom Glaubensbekenntnisse und neben verschiedenen anderen Aufzählungen, an denen das ausgehende Mittelalter ein besonderes Wohlgefallen hatte; man denke nur an die Sünden- und Tugendkataloge. Dazu wuchs die Sakramentenlehre auch zu einer immer bedeutenderen Stoffmasse an. Besonders seitdem die Reformatoren ihre Angriffe gegen dieselbe richteten, wurde eine um so klarere Unterweisung darin zum Bedürfnis. So blieb es dabei, daß man die ganze Lehre von den Sakramenten getrennt behandelte, wobei man ihr meist dadurch eine gewisse Abrundung gab, daß man die Lehre von der Gnade vorausschickte.

Es lohnt sich aber doch, näher zuzusehen, ob das Hauptstück „von der Gnade und den Sakramenten“ im altehrwürdigen Apostolischen Glaubensbekenntnis wirklich so stiefmütterlich behandelt ist, daß sein einschlägiger Text als Grundlage oder doch als Rahmen für die betreffende Unterweisung nicht in Betracht kommt, oder ob vielleicht nur der Ausdruck in Formen gehalten ist, die uns heute weniger geläufig sind. Es ist damit noch nicht gesagt, daß sich auch eine neue Fassung gerade des Schulkatechismus unbedingt an die etwa so zu gewinnende Anordnung halten müsse. Die Exegese einer so geheiligten Formel hat auch für sich Wert und Bedeutung. Außerdem soll ja das Apostolische Symbolum auch der religiösen Unterweisung, die dem Katechismus vorangeht und die ihm nachfolgt (Religionsbüchlein; Fortbildungsschule; Mittelschule), ein Leitstern sein, von der allgemeinen Christenlehre (Volkskatechismus u. dgl.) ganz abgesehen. — Wir müssen uns also Rates erholen bei der positiven Theologie, die es übrigens wert wäre, unter

den Hilfswissenschaften der Katechetik wenigstens ebensoviel Ansehen zu genießen wie etwa die profane Pädagogik, weil wir nur hier über das Werden und damit über Sinn und Gehalt vieler alter katechetischer Formeln und Wendungen Aufschluß erhalten.

Der Streit, der gegen Ende des letzten Jahrh.s unter den Protestanten angesichts der immer dreisteren Leugnung christlicher Grundwahrheiten durch die liberale Theologie entbrannt war, hatte das Gute, daß er zu einem sehr eingehenden Studium der Geschichte dieser Formel führte, die viele doch als unverrückbare Glaubensnorm festgehalten wissen wollten. Mit großem Fleiß wurden aus der gesamten altchristlichen und auch mittelalterlichen Literatur alle Texte zusammengetragen, gesichtet, geprüft und systematisch verarbeitet, die irgendwie mit dem Symbol zusammenhängen oder an seinen Wortlaut anklingen. Das Hauptwerk auf diesem Gebiete stellt dar das zweibändige Werk von *F. Kattenbusch*, Das Apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche, Leipzig 1894—1900. Von katholischer Seite sind als Gesamtdarstellungen zu nennen *S. Bäumer O. S. B.*, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Mainz 1893; *C. Blume S. J.*, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg i. Br. 1893; *B. Dörholt*, Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung, I: Geschichte der Symbolforschung, Paderborn 1898. Die weitere Literatur siehe etwa bei *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I² (Freiburg i. B. 1913) 82—90. Für die Zeit seit 1914 wird über die gesamten, nicht unbedeutenden Neuerscheinungen fortlaufend Bericht erstattet im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", das seit 1921 in Münster bei Aschendorff erscheint. Eine kurze zusammenfassende Darstellung der protestantischen Symbolforschung gibt *H. Lietzmann* bei *E. Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., Tübingen 1924, S. 587 f.

Durch diese Forschungen ist es klar geworden und wird nun allgemein anerkannt, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis nicht nur in seinem Inhalte, sondern auch in seinem Wortlaute nicht fern vom apostolischen Zeitalter seinen Ursprung hat. Des näheren haben wir zwei Formen zu unterscheiden, die in der römischen Kirche nacheinander in Gebrauch gekommen sind: den heutigen Text und, davon nicht allzusehr verschieden, das altrömische Symbol. Ob wir überdies noch ein Ursymbol anzunehmen haben, aus dem das letztere hervorgegangen wäre zugleich mit anderen Symbolformen, wie sie im Orient und im Okzident nachweisbar sind, und wie dieses Ursymbol

genau gelautet habe, das sind noch offene Fragen[1]). Von diesem Ursymbol abgesehen, wird schon der Ursprung des erhaltenen altrömischen Symbols, das direkt freilich erst für das 4. Jahrh. bezeugt ist, auf Grund verschiedener Anzeichen in die erste Hälfte des 2. Jhs verlegt. *Kattenbusch* möchte es „rund auf das Jahr 100" festlegen; noch in den letzten Jahren hat er diese Ansicht verteidigt[2]) und andere Forscher stimmen ihm bei. — Zu ihnen bekennt sich auch *H. Lietzmann* in seinen „Symbolstudien"[3]); doch erklärt er dann wieder[4]) eine entgegengesetzte Annahme für wahrscheinlicher, nach der eine hypothetische Grundgestalt des altrömischen Symbols (ohne die christologische Erweiterung) erst gegen 230 in Ägypten entstanden und dann in Rom weitergebildet worden wäre. „*Hippolyt* könnte dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben". Diese Annahme beruht auf einer allzu starken Einschätzung einzelner Parallelen in ägyptischen Texten. Schwer verständlich wäre nach 230 auch ein entscheidender Einfluß des von der römischen Kirche getrennten *Hippolyt* auf das Symbol dieser Kirche. Bei *Hennecke* (S. 588) scheint übrigens *Lietzmann* selbst die beiden Ansätze auf einer mittleren Linie vereinigen zu wollen (Einfügung der „Christologie" in Rom „vielleicht Mitte des 2. Jhs.").

Zur besseren Orientierung sei zuerst der Wortlaut dieses altrömischen Symbols angeführt und zugleich sein Aufbau angedeutet, wie er in den letzten Jahren wahrscheinlich gemacht worden ist. Dieses Symbol war zunächst in griechischer Sprache in Gebrauch gewesen und ist so überliefert. Aber auch der folgende lateinische Text ist gut verbürgt[5]).

[1]) Vgl. etwa die Hypothese von *W. Peitz S. J.*, Das Glaubensbekenntnis der Apostel: Stimmen der Zeit 94 (1918 I) 553—566, sodann *A. Nußbaumer O. Cap.*, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 14/2), Paderborn 1921. Neuestens glaubt ein dem unsrigen sehr ähnliches Symbol schon zur Zeit der Apostel feststellen zu können der Protestant *P. Feine*, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses zur Zeit des Neuen Testamentes, Leipzig 1925.

[2]) Theol. Literaturzeitung 47 (1922) 77 f.

[3]) Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 22 (1923) 257.

[4]) Ebd. 278.

[5]) Vgl. *H. Lietzmann*, Symbole der alten Kirche (Kleine Texte 17 18)[2] Bonn 1914, S. 10. *C. Blume* 111 ff.

Credo in Deum, Patrem, omnipotentem;
et in Christum Jesum, Filium eius unicum, Dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos;
et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Man beachte im zweiten, christologischen Abschnitt, wie die beiden Nebensätze: „qui . . . qui . . .", genau den beiden Prädikaten Christi entsprechen: Filius Dei und Dominus noster, und sie näher begründen. Er ist der eingeborne Sohn Gottes; ist er ja wunderbar empfangen vom Hl. Geiste (Lk 1,35: *Ideoque* et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei). Er ist unser Herr = Erlöser: ist er ja gehorsam geworden bis zum Tode und dann auferstanden in Herrlichkeit; *darum* müssen ihn nun alle als Herrn anerkennen (Phil 2,11: jede Zunge wird bekennen, „daß Jesus Christus der Herr ist — zur Ehre Gottes des Vaters"). — Diese Gliederung wird auch empfohlen durch die im Sacramentarium Gelasianum (ed. *Wilson* S. 119) gebotene und noch heute bei der Taufe gebräuchliche uralte Fassung der christologischen Glaubensfrage: Credis et in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, *natum et passum?*

In diesem Aufbau springt am meisten die Dreiteilung in die Augen, die offensichtlich den drei göttlichen Personen entspricht. Es sollte also mit diesem Bekenntnis der Glaube an die hl. Dreifaltigkeit ausgesprochen werden, wie er von jeher zum Schatz der christlichen Lehre gehörte und wie er gerade beim Empfang der Taufe einem jeden lebendig vor Augen trat[1]). Aber es ist dieses Bekenntnis mit einem zweiten gleichfalls dreigliedrigen Schema verbunden, das den Ausdruck deutlich mitbestimmt, wie schon die hervorgehobenen Stichworte an der Spitze der drei Teile erkennen lassen. Es ist das alte Schema der christliche Lehre, das wir heute noch in unseren dogmatischen Lehrbüchern gewohnt sind: 1) die Lehre von Gott, dem einen, dreifaltigen, dem Schöpfer

---

[1]) Mt 28,19; Apg 19,2; Didache c. 7,1.

aller Dinge; 2) die Lehre von Jesus Christus, dem Sohn Gottes und Erlöser, und von seinem Werk; 3) die Lehre von der Gnade des Hl. Geistes, ihrer Zuwendung in den Sakramenten und ihrer Auswirkung in der ewigen Glorie.

Der Beweis für die Berechtigung dieser Auffassung, die sich beim ersten Blick auf den Text empfiehlt, soll hier nur angedeutet werden. Gott und Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, waren die beiden festen Punkte, um die sich schon die apostolische Missionspredigt bewegte. Das zeigt ein Blick in die Apostelgeschichte und in die Briefe der Apostel. Dazu kam die Darlegung der Heilsgüter, die durch die frohe Botschaft erschlossen wurden. Vgl. zB. Jo 17,3: „Das ist das wahre Leben (3), daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott (1), und den du gesandt hast, Jesus Christus (2)". Wie hier mit dem Worte „Leben", so wird anderemale die Gesamtheit dieser Güter, wenn man sie nicht einzeln aufzählen wollte, vertreten durch die Begriffe: Nachlaß der Sünden, Wiedergeburt, Kindschaft, Reich Gottes, heilige Kirche, Auferstehung. — *Tertullian* zB. sammelt mit Vorliebe den ganzen Inhalt des Glaubens um die drei Stichworte: Gott, Christus, Auferstehung[1]). In anderen Väterschriften der ältesten Zeit begegnet uns die Dreiheit: Gott, Christus, Kirche — eine Zusammenfassung, die uns auch heute wohlbekannt und geläufig ist. Vorherrschend aber wurde bald eine Darstellung, bei der der Hl. Geist, die ungeschaffene Gabe, an die Spitze der Heilsgüter gestellt wurde. So unterscheidet *Irenäus* in seiner „Epideixis", die 1904 in armenischer Sprache wieder aufgefunden wurde und die trotz der apologetischen Tendenz des Ganzen in weiten Partien geradezu als katechetisches Handbüchlein betrachtet werden kann, drei Hauptstücke: Das erste Hauptstück ist Gott der Vater, der Schöpfer des Alls; das zweite ist der Sohn, der Mensch geworden ist, um Friede zwischen Gott und den Menschen zu stiften. „Das dritte Hauptstück dann ist der Hl. Geist, durch den die Propheten weissagten und die Väter die gött-

[1]) De praescr. haer. c. 23; c. 36; De virg. vel. c. 1.

lichen Dinge lernten, die Gerechten vorangingen auf dem Wege der Gerechtigkeit, und der in der Fülle der Zeit aufs neue über die Menschheit ausgegossen ward auf der ganzen Erde, die Menschen für Gott neu zu schaffen"[1]). So war eine Zusammenfassung des Glaubens gewonnen, in deren Grundriß zugleich das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit aufleuchtete: da Christus ausdrücklich als der Sohn Gottes bekannt wird (zB.: Filium eius unicum), tritt in dem, der ihn gesandt hat, die Person des Vaters hervor. Als erste aller Gaben und als ihr Urquell aber erscheint der Hl. Geist, die dritte göttliche Person.

Diese Dreiheit: Gott, Christus, Hl. Geist, in der die hl. Dreifaltigkeit einschlußweise genannt ist, begegnet uns auf Schritt und Tritt in der altchristlichen Literatur besonders des 2.—4. Jahrh.s. So war es die gewöhnliche Art, das Gebet zu schließen, daß man Gott Lobpreis emporsandte „durch Jesus Christus im Hl. Geist"[2]). Ja schon beim hl. Paulus finden wir das Wort: „Durch ihn (Christus) haben wir beide (Juden und Heiden) in einem Geiste Zutritt zum Vater" (Eph 2,18).

So dürfen wir darangehen, auf diesem Hintergrunde den dritten Abschnitt des Glaubensbekenntnisses näher zu betrachten und im Lichte urchristlicher Ausdrucksweise einer Einzelexegese zu unterziehen. Aus praktischen Gründen legen wir dabei den heute gebräuchlichen Wortlaut des jüngeren römischen Symbols zugrunde. Was darin dem altrömischen Symbol gegenüber Zusatz ist, soll durch Kursivdruck gekennzeichnet werden[3]).

---

[1]) c. 6: Bibliothek d. Kirchenv. 4,588 f *(Weber)*; vgl. c. 99. 100.

[2]) Näheres darüber und über die Parallele zwischen Symbolum und Doxologie s. in meiner Arbeit: Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7 8), Münster i. W. 1925, S. 130 ff.

[3]) Einen Kommentar zum ganzen Taufsymbol hat in dem oben genannten Werk P. *Arnold Nußbaumer* in Aussicht gestellt. Es ist im Interesse sowohl tieferer katechetischer Studien wie der Katechismusreform selbst sehr zu bedauern, daß dieser Kommentar noch nicht erscheinen konnte.

Credo in Spiritum Sanctum. Wenn hier an erster Stelle vom Hl. Geist die Rede ist, so war diese Ordnung zunächst schon mit dem trinitarischen Rahmen gegeben[1]). Zugleich aber sollte damit der Hl. Geist als der Ursprung hingestellt werden, von dem alles neue Leben, das Christus auf die Erde gebracht hat, seinen Ausgang nimmt. Er ist die große Gabe Gottes an die Welt, die unerschaffene Gnade.

Das erinnert nun freilich an eine dogmengeschichtliche Lieblingsmeinung, die *A. Harnack* gerade für diese Stelle des Symbolums wiederholt zum Ausdruck gebracht hat: der Hl. Geist werde hier (und überhaupt bis ins 4. Jahrh. hinein) nur als unpersönliche Gabe bezeichnet, die schließlich mit anderen geschaffenen Gaben identisch gesetzt werde. Diese unbewiesene Annahme *Harnacks* hat nun katholische Symbolerklärer gereizt, ihr die gerade entgegengesetzte Behauptung entgegenzustellen: der Hl. Geist werde hier überhaupt nur als Person, nicht als Gabe betrachtet. Das war eine unnötige Übertreibung nach der anderen Seite, die aber nicht von allen Erklärern geteilt worden ist[2]) und die sich beim Vergleich mit altchristlichen Paralleltexten nicht halten läßt.

---

[1]) Die späteren Erklärer benützen hier die Gelegenheit, den sonstigen Gedankengang einen Augenblick unterbrechend nochmals auf die Trinitätslehre einzugehen und den Arianern gegenüber die Gottheit des Hl. Geistes zu betonen und zu verteidigen.

[2]) Vgl. etwa *A. Vacant,* Symbole des Apôtres: Dictionnaire de Théologie catholique I, 1674. — Die richtige Antwort auf die erwähnte Behauptung *Harnacks* steht schon längst beim hl. *Basilius* zu lesen, in seinem Buch De Spiritu Sancto c. 24 (Mg 32,173): „Der Geist ist in uns, sagen sie (die Gegner der Anbetung des Hl. Geistes), als Geschenk von Gott; aber ein Geschenk ehrt man nicht mit denselben Ehren wie den Geber . . . Darf man ihn also darum verachten? Hat er nicht auch den Sohn den Menschen geschenkt? ‚Der des eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben, wie wird er uns nicht alles mit ihm schenken?' . . . Die solches reden — übertreffen sie nicht den Unverstand der Juden, die aus der übergroßen Güte Gottes Anlaß zur Lästerung nehmen? Sie legen es dem Geiste zur Last, daß er uns die Zuversicht gibt, Gott

Besonders im 2.—3. Jahrh., bei *Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Novatian, Clemens v. Alexandrien, Origenes,* ist „Hl. Geist" das gewöhnliche Stichwort, mit dem die Gnade bezeichnet wird; das Innewohnen des Hl. Geistes ist das, was wir die heiligmachende Gnade heißen, das Wirken des Hl. Geistes, sein Mahnen und Trösten ist das, was wir beistehende Gnade zu nennen pflegen. Das ist die Sprache der alten Kirche[1]). Sie ist uns am besten in der Liturgie erhalten; man vergleiche etwa die Orationen der Pfingstwoche.

Sanctam ecclesiam *catholicam, sanctorum communionem.* — Was soll in diesem Artikel bekannt werden? Wenn wir festhalten, daß den Grundstock desselben die Worte bilden: „sanctam ecclesiam", dann ist es klar, daß der grundlegende Gedanke darin nicht sein kann: ich glaube daran, daß die katholische Kirche die wahre

---

unsern Vater zu nennen; denn Gott ‚sandte den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater', daß seine eigene Stimme zur Stimme derjenigen werde, die ihn empfangen haben".

[1]) Als Beispiel diene *Novatian,* dessen Schrift De Trinitate (wohl aus seiner katholischen Zeit, vor 251) offensichtlich an das römische Taufsymbol anschließt, und die uns nach *A. d'Alès* „ein ziemlich unmittelbares Echo der gewöhnlichen Katechese" von Rom überliefert (Gregorianum 3 [1922] 420 f). Die Lehre vom Hl. Geist wird eingeleitet mit den Worten: „Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas . . . admonet nos post haec credere etiam in Spiritum Sanctum, olim ecclesiae repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum". Dann wird die habituelle Heiligung durch ihn geschildert: „Hic est, qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis . . . pignus promissae hereditatis . . . qui nos Dei faciat templum . . ."; endlich sein Wirken in der aktuellen Gnade: „Erudiuntur enim in illo et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere . . . Hic est enim qui contra carnem desiderat . . . Hic est qui inexplebiles cupiditates coercet . . . ebrietates reicit, avaritias repellit, luxuriosas comessationes fugat, caritates nectit, affectiones constringit, sectas repellit . . . evangelia custodit" (c. 29; Ml 3,943 ff). — Diese Redeweise wird für die Katechese glücklich erneuert von *W. Pichler* in seinem „Teilentwurf eines Katechismus", der dem Aprilheft 1925 der Christl.-pädag. Blätter beigegeben war (S. 45 f).

Kirche Christi ist. Er muß vielmehr bestimmt werden: ich glaube, daß es eine heilige Kirche gibt, daß Christus seinem Erneuerungswerk auf Erden festen Bestand gegeben hat, indem er die Seinen zu einer Gemeinschaft zusammenschloß.

Damit ist der Umriß gegeben. Wenn wir aber in den Sinn tiefer eindringen wollen, müssen wir dem Worte „Kirche" auf den Grund gehen. Kirche, ἐκκλησία, von ἐκ-καλεῖν, bedeutet die berufene Versammlung. Ἐκκλησία (hebr. kāhal) war der Name, mit dem sich, besonders in früherer Zeit, die Synagoge benannte, um damit ihren idealen Charakter als Volk Gottes, als von Gott berufenes und auserwähltes Bundesvolk hervorzuheben[1]). Diesen Namen hat Christus auf seine Stiftung übertragen (Mt 16,18), denn diese umschließt nun erst recht und endgültig das Gottesvolk. In der „Kirche" ist das Wort Ezechiels (11, 17—20) erfüllt: „Ich will euch sammeln aus den Völkern und zusammenbringen aus den Ländern, wohin ihr zerstreut seid ... und ich will ihnen ein einträchtiges Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres; ich will aus ihrem Leib das Herz von Stein wegnehmen und will ihnen ein Herz von Fleisch geben, so daß sie in meinen Geboten wandeln und meine Satzungen halten und darnach tun: daß sie mein Volk sind und ich ihr Gott bin". Das Moment der Berufung, der Auserwählung klingt im Worte ecclesia deutlich mit.

Es ist auffallend, wie oft in der altchristlichen Literatur an Stellen, wo wir von der Kirche reden würden, anstatt dessen oder im Zusammenhang damit von der Berufung, κλῆσις, vocatio, besonders von der vocatio gentium die Rede ist, durch die die Kirche eben zustande kommt. Wie oft spricht zB. Paulus zu denjenigen, die in die Kirche aufgenommen worden sind, von der Berufung, deren sie sich würdig machen sollen! Papst Clemens I mahnt die Korinther zur Eintracht mit den Worten[2]): „Haben wir nicht e i n e n Gott und e i n e n Christus und e i n e n Geist der Gnade, der über uns ausgegossen worden ist, und e i n e B e r u f u n g in Christus? (μία κλῆσις

[1]) Vgl. *H. Cremer—J. Kögel*, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräzität[10], Gotha 1915, S. 566 f.

[2]) Ep. I ad Cor. 46,6.

ἐν Χριστῷ; vgl. Eph 4,4.) Ähnlich erklärt *Irenäus* in der Epideixis[1]: Die Apostel wurden von Christus, „nachdem sie die Kraft des Heiligen Geistes empfangen hatten, in alle Welt hinausgesandt und vollführten die Berufung der Heiden"; sie heiligten dieselben „durch die Taufe im Wasser und den Hl. Geist, den sie vom Herrn empfangen hatten. Indem sie diesen den einzelnen Gläubigen erteilten, begründeten sie die Kirche". Dabei muß man beachten, daß noch bei *Augustinus* „vocatio" der beliebteste Ausdruck für aktuelle Gnade ist. Die Kirche, die ecclesia, ist das gewaltigste Werk des göttlichen Gnadenwirkens, sie ist die Gnade, Berufung, κλῆσις, in konkreter Gestalt[2]).

Das älteste Beiwort der Kirche ist darum „heilig", und auf diesem Worte liegt ein besonderer Akzent. Es ist mehr als ein Höflichkeitsattribut, das wir unserer Mutter geben; denn die Kirche ist vor allem Heiligungsanstalt. Darauf macht der Catechismus Romanus aufmerksam (I, c. 10, q. 1): „Dieser Artikel (sanctam ecclesiam) hängt aber von dem vorhergehenden ab; denn wie bereits bewiesen ist, daß der Hl. Geist die Quelle und der Spender aller Heiligkeit sei, so bekennen wir hier, daß von ihm auch die Kirche mit Heiligkeit ausgestattet worden ist". Diese Heiligkeit ist nun nicht die moralische Vollkommenheit der Angehörigen der Kirche, sondern es ist zunächst die ontologische Heiligkeit gemeint, die Gottverbundenheit und übernatürliche Weihe der Kirche als Tempel Gottes und Braut Christi, wie sie Christus geheiligt hat im Bade der Taufe, um sie sich herrlich zu gestalten, ohne Fehler oder Falte, heilig und makellos (Eph 5,26 f). Die ihr angehören, sind Bürger im Heiligtum und Hausgenossen Gottes (Eph 2,19). Sie werden darum auch selber Heilige genannt, ἅγιοι, Gott geweiht durch die Taufe und damit freilich auch verpflichtet zu leben, „wie es sich für Heilige geziemt" (Eph 5,3). Die κλητοὶ ἅγιοι (Röm 1,7), die berufenen Heiligen in ihrer Gesamtheit machen darum die ἁγία ἐκκλησία aus. Die Heilig-

[1]) c. 41; aaO. S. 611.

[2]) Vgl. *Clemens v. Alexandrien*, Paedagogus I, 27,2 (*Stählin* I, 106, 10): „Sein Ratschluß ist der Menschen Rettung und heißt Kirche (ἐκκλησία); er weiß, wen er berufen hat (κέκληκεν)".

keit, von der hier die Rede ist, ist also der Gesamtbesitz an Gnade, vor allem an habitueller Gnade und an Gnadenmitteln, wie er mit dem Hl. Geist der Menschheit gegeben ist, und wie er nun im Schoße der Kirche ruht. Es entspricht ganz dem innigen Gemeinschaftsbewußtsein der ältesten Christenheit, daß somit das Gnadenleben nicht, wie wir es heute gewohnt sind, zunächst im Individuum, sondern vor allem in der Gemeinschaft betrachtet wird[1]). Aber dieselbe Anschauung ist in der katholischen Kirche für alle Zeiten gültig. Erst die protestantische Glaubensneuerung hat vermeint, den einzelnen unmittelbar, ohne Vermittlung durch die Kirche, mit Christus und mit Gott verbinden zu können.

Die jüngere Form des Symbolums, die wir gebrauchen, fügt zur Nennung der Kirche noch das Wort „katholisch" hinzu. Auch dieses Beiwort ist uralt[2]). Es findet sich schon beim hl. *Ignatius* dem Märtyrer. Der Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium ihres Bischofs *Polykarp*, geschrieben 155/6, enthält in der Überschrift schon beide Attribute ganz so wie das Symbolum: „An alle Gemeinden der heiligen, katholischen Kirche an jedem Ort". Die Gottesgemeinde des Neuen Bundes mußte eben die nationalen Schranken durchbrechen; alle Völker mußten berufen werden und in alle Welt mußten die Apostel die Kunde hinaustragen.

Wir sind es heute gewohnt, das Wort „katholische Kirche" zunächst lediglich als Eigennamen zu betrachten, mit dem wir unsere Kirche bezeichnen — unsere Kirche, so wie sie ist, mit ihrer so gestalteten Organisation und räumlichen Verbreitung, im Gegensatz zu anderen „Kirchen" oder, wie man richtiger sagen müßte: religiösen Verbänden, weil es nur eine wirkliche,

---

[1]) Als besonders sprechende Stellen dafür seien aus der alten Literatur genannt Didache c. 9. 10; Pastor Hermae, Vis. 3,5. Von dieser Auffassung der Kirche aus versteht man leichter die gewaltige Macht, die die christliche Bruderliebe im Leben der ältesten Christen darstellte. Das Doppelgebot der Liebe steht an der Spitze der Moralkatechese, die uns in der Didache erhalten ist (1,2).

[2]) *Blume* 167 ff.

von Gott zusammenberufene Kirche gibt. Und dieser Sprachgebrauch dürfte schon früh in Geltung gekommen sein. Er ergab sich von selbst aus dem Kampf mit häretischen und schismatischen Gegnerschaften, die eben nicht „katholisch" waren. Daneben konnte nun leicht auch das Beiwort „heilig" einen etwas anderen Klang erhalten. Es bekam so mehr den Charakter einer ehrenden Bezeichnung für diese unsere katholische Kirche (terminus explicativus), während es zuvor eher unter den verschiedenen „Versammlungen" die eine „heilige" hervorhob (terminus restrictivus). Aber der grundlegende Begriff der Kirche als heiligen Gottesvolkes durfte darum dem Bewußtsein der Gläubigen nicht entschwinden. Es ist, als ob man ein besonderes Gewicht darauf gelegt hätte, gerade diesen ihren Wesenszug im Symbolum betont zu wissen; denn um ihn klar zu erhalten, wird nun ein neuer Zusatz beigefügt: sanctorum communionem, ein Zusatz, der, wie *Blume* (S. 172) mit Recht bemerkt, „ebenso wie ‚catholica' nur eine ausführlichere Entwicklung des Begriffes der Kirche Christi ist". In diesem Sinne bespricht Bischof *Nicetas v. Remesiana* in seiner Symbolerklärung die Worte: sanctam ecclesiam catholicam; er umschreibt dabei die Kirche als die Versammlung aller Heiligen und Gerechten, mögen sie jetzt leben oder schon in die Herrlichkeit eingegangen sein; sie bilden eine Kirche, „quia una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt, cuius corporis caput Christus". Daraus zieht er dann die Folgerung: „Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam, cuius communionem debes firmiter retinere".

Was ist nun der genauere Sinn der Worte „sanctorum communionem"? Wie *Bäumer* hervorhebt, scheint *Nicetas* darunter „nichts anderes zu verstehen als Wahrheit und Gnade, Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft, wodurch die Teilnahme an der Gnade gegeben ist". Er verweist auf *Augustinus,* der in einer seiner Symbolerklärungen im gleichen Zusammenhange von „communio sa-

cramentorum" statt „communio sanctorum" spricht: „Sanctam ecclesiam matrem vestram tamquam supernam Jerusalem sanctam, civitatem Dei honorate . . . quae malos in fine separandos . . . tolerat in communione sacramentorum"[1]). Darnach wäre also „sanctorum" als Genitiv von sancta (τὰ ἅγια) zu fassen: gemeinsamer Besitz an heiligen Gütern[2]). Übrigens erklärt auch der Catechismus Romanus die Worte in diesem Sinn[3]); ebenso herrscht diese Auslegung vor in den Katechismen aus dem 16. Jh., wie sie *Ch. Moufang*[4]) herausgegeben hat.

Uns ist diese Auslegung etwas fremd geworden; ja sie scheint sich mit der deutschen Fassung des Ausdruckes: Gemeinschaft der Heiligen (sanctorum als Genitiv von sancti, οἱ ἅγιοι), überhaupt nicht vereinigen zu lassen. Allein der Unterschied ist nicht bedeutend. Unsere Fassung schließt die angeführte Bedeutung ein, sofern wir uns nur nicht unnötigerweise darauf versteifen, unter den Heiligen ausschließlich die Heiligen des Himmels verstehen zu wollen. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Heiligen, und zwar von Heiligen oder Geheiligten auf Erden, die sich fortsetzt und erweitert über dieses Leben hinaus zu den Brüdern, die schon in der Verklärung sind oder die letzte Läuterung dafür bestehen.

So erklärt zB. der hl. *Petrus Canisius* diese Worte und er faßt zusammen: „Machen alle samentlich ein geistlichen leib Christi, in welchem leib sie under dem haupt Christo alle geistliche güter gemain haben und einer dem andern wie ein glid dem andern zu nutz und hilff kompt mit guten wercken und verdiensten, auch mit dem wirdigsten Opffer der heiligen Meß"[5]). Auch der Katechismus Pius' X

---

[1]) Sermo 214; *Bäumer* 218 f.

[2]) Zum gleichen Ergebnis kommt neuerdings ein englischer Forscher *F. J. Badcock* durch Vergleichung mit dem Sprachgebrauch in den alten griechischen Liturgien; darnach hat das griechische Äquivalent κοινωνία τῶν ἁγίων auch hier den Sinn: Teilnahme der Christen an den heiligen Dingen, vor allem an Taufe und Eucharistie. Journal of theol. Studies 21 (1920) 106—122. (Siehe den Bericht im Jahrbuch f. Liturgiew. 1 [1921] 154).

[3]) p. 1, c. 10, q. 20.

[4]) Katholische Katechismen des 16. Jahrh.s in deutscher Sprache, Mainz 1881.

[5]) Kleiner Katechismus, Ausgabe von 1563, bei *Moufang* S. 566.

beantwortet die Frage (122): „Was bedeutet Gemeinschaft der Heiligen?“ in diesem Sinn: „Gemeinschaft der Heiligen bedeutet, daß alle Gläubigen, weil sie in Jesus Christus einen Leib ausmachen, aus allem, was in dem Leibe selbst, d. i. in der allgemeinen Kirche, Gutes ist oder geschieht, Nutzen ziehen, wenn sie nur nicht durch die Anhänglichkeit an die Sünde ein Hindernis in den Weg legen“[1].

Die beiden Auslegungen bieten schließlich nur zwei Seiten derselben Sache: Von einer Gemeinschaft von Heiligen kann nur die Rede sein, weil ein gemeinsamer Schatz von heiligen Gütern da ist, von Sakramenten und Heilskräften (sancta), woran alle Glieder der Gemeinschaft (sancti) Anteil haben. Zu bedauern ist es nur, wenn neuere Katechismen (auch der deutsche Einheitskatechismus macht kaum eine Ausnahme, wenigstens soweit der Merkstoff in Betracht kommt) im Bestreben, möglichst genau zu unterrichten, an der Kirche so sehr die Einzelheiten, das Rechtsgefüge, die Vollmachten, die Beziehungen der Teile zu einander betonen, daß kaum ein Wort übrig bleibt für das Höhere, für den Grundcharakter der Kirche, wie ihn das Symbolum herrlich zeichnet. So wichtig es ist, die hierarchische Gliederung, die einzelnen Ämter und Rechte im Organismus der Kirche klar herauszustellen und dem Geiste einzuprägen, so müßte man sich doch auch hier die alte philosophische Wahrheit vor Augen halten: zuerst ist das Ganze und dann der Teil, zuerst die Idee und dann ihre Umgrenzung und Ausgestaltung.

Aus dem gemeinsamen heiligen Schatz wird nun ein besonders charakteristisches Juwel herausgegriffen: remissionem peccatorum. Mit dem Stichwort: Nachlaß der Sünden, haben schon die Apostel mit Vorliebe das Große, daß sie der Welt zu verkünden hatten, zusammengefaßt[2]; ja Unser Herr selbst hat den Seinen erklärt (Lk 24,47): „So steht es geschrieben, daß der Messias leiden muß und am dritten Tage auferstehen und daß Buße gepredigt werden muß zur Vergebung der Sünden“. Es ist klar, daß mit diesen Worten des Symbolums vor allem auf die Taufe hingewiesen werden sollte, vor deren

[1] *Weth* S. 40.

[2] Apg 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

Empfang es ja zu sprechen war. Andere Fassungen wie das Glaubensbekenntnis des hl. *Cyrillus v. Jerusalem* und auch das Nicaeno-Constantinopolitanum heben das besonders hervor: „Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum". Es besteht jedoch kein Grund, mit „Nachlaß der Sünden" die Taufe allein bezeichnet sein zu lassen; vielmehr mag gerade das Vorhandensein eines zweiten Sakramentes für den Sündennachlaß, einer „zweiten Buße" noch dafür gesprochen haben, diesen vielsagenden Ausdruck zu wählen, ganz abgesehen von einem dritten, der hl. Ölung, von deren Empfänger es gleichfalls heißt: „Wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden" (Jak 5,15).

Aber ist nicht Nachlaß der Sünden etwas rein Negatives? Streng formal genommen, ja. Im vorliegenden Zusammenhang aber hat das Wort einen weit volleren Klang. Es geht ja voran das Bekenntnis zum Heiligen Geist, zur heiligen Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen. Hier ist die Lehre von der Gnade nach der positiven Seite bereits festgelegt, nur daß es in sozialer Fassung geschehen ist, statt der uns geläufigen individualen. Wenn nun diese heilige Gemeinschaft auch Kräfte und Vollmachten in sich trägt, den Tod aus der Seele des einzelnen zu verdrängen, der sich ihr anschließt, ihm die Sünden zu vergeben, dann ist es selbstverständlich, daß es nur geschieht, indem sie das volle Leben auf ihn überströmt, indem der Hl. Geist, von dem sie selbst erfüllt ist, auch in ihm Wohnung nimmt.

Warum werden aber nicht die einzelnen Sakramente aufgezählt? Weil sie schon durch den Gebrauch im lebendigen Bewußtsein waren; weil es für denjenigen, der durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wurde, selbstverständlich war, daß er sie alle, wie sie das kirchliche Leben bot, dankbar in Empfang nehmen werde. Die Teilnahme an der Eucharistie, die *communio* corporis Christi im besondern, war ja gerade das äußere Zeichen der Zugehörigkeit zur *communio* sanctorum[1]), und an manchen Orten dauerte es lange,

[1]) Die Beziehung auf die Gemeinschaft liegt also schon im Namen Kommunion, ebenso wie im Griechischen σύναξις, κοινωνία.

bis man begriff, daß ein Angehöriger der Gemeinschaft sich vom gemeinsamen heiligen Mahl beim öffentlichen Gottesdienste ausschließen konnte. Die Liturgie der einzelnen Sakramente bot im gegebenen Falle selbst ein gutes Stück Unterweisung, die dann in verschiedener Weise ergänzt wurde. Dabei bleibt es selbstverständlich, daß für Zeiten, die eine eingehendere, systematische Belehrung über die Einzelheiten der hl. Sakramente fordern oder wünschenswert machen, dies die Stelle war, an der sie eingeschaltet werden sollte.

Den Abschluß der Lehre vom Gnadenleben bilden die Worte: carnis resurrectionem, *vitam aeternam*. Unter „Auferstehung des Fleisches" ist — wenigstens im altrömischen Symbolum — die glorreiche Auferstehung gemeint. Von der allgemeinen Auferstehung der Guten und der Bösen ist schon im N. T. nur an einzelnen Stellen die Rede, ähnlich wie bei den ältesten Vätern. Die glorreiche Auferstehung ist die Krönung des Gnadenlebens, ist die Enthüllung dessen, was wir jetzt nur in Verborgenheit, im Keim besitzen. „Nondum apparuit, quid erimus" (1 Jo 3,2). Auferstehung ist im frühen Christentum der beliebteste Ausdruck für das, was wir mit dem Begriffe Himmel, ewige Seligkeit zusammenfassen[1]). Es genügt, hinzuweisen auf das, was S. 204 bei *Tertullian* bemerkt worden ist, oder auch schon auf die Antwort Unseres Herrn Mt 22,30: „In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in coelo". Ein Unterschied gegenüber unserer Ausdrucksweise liegt nur darin, daß der Begriff Auferstehung (des Fleisches) die Vollendung des ganzen Menschen mit Leib und Seele

---

Die Benennung ist metonymisch: das Bezeichnete steht für das Zeichen; denn in der eucharistischen communio offenbart sich am herrlichsten der Reichtum der „Gemeinschaft", der „Versammlung". Man erinnere sich nur, wie eng etwa *Augustinus* die Eucharistie mit dem Begriff der kirchlichen Gemeinschaft verwachsen sieht. Erst eine jüngere, mehr individualistisch gerichtete Frömmigkeit begann, das Wort „communio" als „Vereinigung" der einzelnen Seele mit Christus zu deuten, als ob es co-unio (von unire) lautete.

[1]) Vgl. *Kattenbusch*, Das Apostolische Symbol II, 723 ff.

ins Auge faßt und überdies den Gedanken anklingen läßt, daß der Christ dieselbe Verklärung erfahre, wie sie Christus dem Herrn zuteil geworden ist[1]).

Und damit knüpft dieses Wort auch an den zweiten Abschnitt des Symbolums an: „auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel . . .“ Das ist seine Herrlichkeit, die wir teilen sollen: mitauferstehen und darum mitverklärt werden, miterhoben werden und mitthronen mit ihm, wie Paulus immer wieder betont[2]). Ja sogar an seinem Richteramt sollen wir teilnehmen[3]). Auf die Auferstehung der Verdammten, auf das Gericht über sie und auf ihr Los wird hier nicht weiter Bezug genommen, einerseits weil im dritten Abschnitt des Symbolums ja nur die Linie des Gnadenlebens verfolgt wird, andererseits weil das Gericht schon früher genannt worden ist, eben am Schluß des christologischen Abschnittes, beim Hinweis darauf, daß der glorreiche Erlöser wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Es ist dies übrigens der gleiche Zusammenhang, in dem wir es schon gewohnt sind, in der Biblischen Geschichte oder im Religionsbüchlein das allgemeine Gericht und die letzten Dinge zu behandeln.

Der Beisatz: „vitam aeternam“ ist wieder nur eine weitere Entfaltung, mit der der jüngere Text die Worte: „carnis resurrectionem“ erklärt. Es ist eben die Auferstehung des Lebens, ewiges Leben, worin die Standhaftigkeit und Treue des Christen seine Belohnung findet. Anlaß zu dieser Erweiterung dürfte hier wiederum gewesen sein, daß der Sinn der Worte: Auferstehung des Fleisches, inzwischen etwas verblaßt war. Gegenüber den heidnischen Angriffen hatten schon die Apologeten des 2. Jahrh.s, zum Teil in eigenen Schriften, die innere Möglichkeit der leiblichen Auferstehung aller philosophisch zu erweisen gesucht und hatten dadurch den Sprachgebrauch des Wortes Auferstehung mehr auf die Bedeutung: allgemeine Auf-

---

[1]) Vgl. 1 Kor 15.

[2]) Röm 6,5 ff; 8,17; Phil 3,21; Kol 2,12; 3,1; Eph 2,6.

[3]) 1 Kor 6,2; Apok 3,21.

erstehung, hingewiesen. Wir dürfen darum den erklärenden Beisatz: ewiges Leben, ebenso willkommen heißen wie die Erweiterung: Gemeinschaft der Heiligen, durch die der Kernpunkt im Artikel von der heiligen Kirche hervorgehoben wurde.

Rückschauend sei der Zusammenhang der im dritten Abschnitt des Glaubensbekenntnisses aneinandergereihten Bekenntnisstücke noch auf eine andere Weise beleuchtet. Den Grundton des Akkordes, an den alle folgenden Töne anklingen, bildet das Bekenntnis zum Heiligen Geist: er ist die Fülle aller Gnaden. Das irdische Gefäß, das er erfüllt, der Leib, den er beseelt, ist die Kirche, deren Glieder durch seine Kraft aus der ganzen Welt zusammengeführt sind — Sancto Spiritu congregata[1]): sie heißt darum die heilige Kirche und umschließt eine Gemeinschaft von Geheiligten, der ein Schatz von himmlischen Gütern anvertraut ist. Das Gnadenwirken des Hl. Geistes kommt in der Einzelseele besonders zur Geltung durch die Sakramente; am machtvollsten offenbart es sich durch die Nachlassung der Sünde in Taufe und Buße. „Empfanget den Hl. Geist!" (Jo 20,22) — ipse est remissio omnium peccatorum[2]). Endlich schlägt die Gnade um in die Glorie, die ihre Vollendung findet in der Auferstehung; da wird unser irdischer Leib umgewandelt in einen „geistlichen" Leib[3]), in dem der Hl. Geist die volle Herrschaft gewinnt.

So ist in großen Zügen die Lehre von den Gütern des Heiles und damit der ganze Umfang der katholischen Glaubenslehre umrissen: Gott der Schöpfer und Vater aller, Christus der Erlöser, der uns den Weg zum Vater wieder erschließt, die Heiligung und Vollendung der Gläubigen im Hl. Geist.

---

[1]) Kollekte am Freitag nach Pfingsten.

[2]) Postcommunio am Pfingstdienstag. Niemand wird aus dem Ausdruck eine „Identitätsgleichung" der Begriffe Hl. Geist und Sündennachlaß herauslesen wollen, wie sie *Harnack* mit Berufung auf ähnliche Texte für das Symbolum beweisen zu können meint (Sitzungsberichte d. Preuß. Akademie d. Wiss. 1919, I. S. 113—115).

[3]) Σῶμα πνευματικόν von πνεῦμα (ἅγιον). 1 Kor 15,44 ff; vgl. Röm 8,11.

Ließe sich vielleicht noch einen Schritt weiter gehen in der geschlossenen Anordnung des gesamten katechetischen Lehrstoffes, in jener einheitlichen Gruppierung, in der die imponierende Kraft der christlichen Lehre und ihre Gewalt über den Menschengeist um so voller zur Geltung käme? *M. Gatterer* hält auch noch in der neuen Auflage seiner Katechetik[1]) die Klage von *Jos. Jungmann*[2]) aufrecht: es sei ein Nachteil, wenn neuere Katechismen seit *Deharbe* in einem Hauptstück lehren, was zu glauben, im andern, was zu tun sei, im dritten, wie die Gnadenmittel zu gebrauchen seien, weil so der volle Begriff des Glaubens geschmälert und auf einen Teil der katholischen Lehre eingeschränkt werde. Für die Gnadenlehre wäre mit dem Gesagten der Weg gezeigt, wie sie (mit der Aufzählung und der Behandlung der Sakramente) in den Rahmen der Glaubenslehre hineingezogen werden könnte. Läßt sich ähnliches auch für die Lehre von den Geboten leisten, wo die Angelegenheit immerhin weniger dringlich ist? Ja. Und die Richtung weist uns hier der hl. *Thomas* mit der gesamten Scholastik. Er schließt nämlich in seiner Summa theologica die ganze Lehre von den menschlichen Handlungen und ihren Prinzipien, von Tugend und Sünde und von den Geboten an die Lehre von der Schöpfung an. Auch wir sind es ja gewohnt, in der katechetischen Darstellung bei der Schöpfungslehre wenigstens die Frage, wozu Gott die Menschen erschaffen habe, und damit die grundlegenden sittlichen Pflichten des Menschen zu behandeln. Wollte man also mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis den ganzen Stoff des Katechismus umspannen — eine Sammlung von Gebeten wird auch jetzt nur als Anhang beigegeben — so wäre dies die Stelle, die Gebote einzufügen. Die Wucht der sittlichen Verpflichtung, wie sie mit dem Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer gegeben ist, würde gerade hier um so stärker zur Geltung kommen.

[1]) 3. Aufl., Innsbruck 1924, S. 82 ff.

[2]) Theorie der geistlichen Beredsamkeit II (Freiburg 1878) S. 793 ff.

Aber trägt man nicht mit der vorgeschlagenen Einbeziehung wenigstens der Gnadenlehre in die Behandlung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zuviel Systematik in diese katechetische Grundformel hinein? Man trägt überhaupt keine Systematik hinein, sondern macht nur diejenige von mancherlei Gerank und Gestrüpp wieder frei, die schon immer darin gelegen ist. Man brächte so die älteste und ehrwürdigste der katechetischen Formeln wieder zu der ihr gebührenden Anerkennung.

Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade

Von **Franz Mitzka** S. J. – Innsbruck

(2. Artikel)

VI. Die gratia „praeveniens" und „subsequens".

Wenn es auch ziemlich sicher ist, daß der hl. *Bonaventura* eine dem Wesen nach übernatürliche aktuelle Gnade im Sünder nicht angenommen hat, so hat er doch ohne Zweifel die Notwendigkeit einer Gnade gelehrt, die dem freien Willensentschluß zur Bekehrung vorausgeht.

Man sehe zB. seine Antwort auf die Frage, warum die Dämonen einer Bekehrung unfähig sind[1]: die Zeit des Verdienstes war für die Engel mit dem ersten guten oder bösen Akt abgeschlossen; hernach erhielten sie keine aktuelle Gnade mehr. Dann fährt er fort: „Et hoc clarius patet in peccato hominis, si diligentius consideretur. Nam peccatum Iudae in principio non abstulit possibilitatem ad iustitiam; et tamen sine additione et sine innovatione, solo tempore merendi transeunte, factus est impossibilis ad bonam voluntatem. Deus enim decrevit offerre gratiam, quamdiu est tempus merendi; quo transeunte, cum non faciat contra suam dispositionem, non offert gratiam, quae praeveniat voluntatem et formet ad poenitentiam; et ita remanet voluntas in impoenitentia sempiterna, et ita in culpa".

Die wichtige und zugleich sehr verwickelte Unterscheidung zwischen der gratia praeveniens und subsequens, oder was nach *B.* und *Petrus Lombardus*[2]) dasselbe ist,

[1]) 2 d. 7 p. 1 a. 1 q. 1.
[2]) 2 d. 27 c. 1.

operans und cooperans[1]), legt der seraphische Lehrer dar: 2 d. 27 dub. 1. Dabei ist zu beachten, daß der „terminus distinguens" zwischen vorausgehender und nachfolgender Gnade nicht immer etwas von ihr selbst Verschiedenes sein muß, etwa der freie Willensakt, sondern oft wird von zwei Gnaden einfach die der Zeit nach oder dem Begriff nach frühere „praeveniens" genannt.

1. Die Worte „praeveniens" und „subsequens" können angewendet werden auf die unerschaffene Gnade, das Prinzip der Gnade. Dann geht die Vorausbestimmung der Berufung vor, diese der Rechtfertigung, diese der Erhebung zur Glorie, wobei immer an den Akt Gottes zu denken ist, durch den der Mensch vorausbestimmt, berufen, gerechtfertigt und verherrlicht wird.

2. Die Ausdrücke können angewendet werden auf das Subjekt der Gnade, das zuerst an das Gute denkt, dann will und endlich an die Ausführung schreitet.

3. Insofern die Gnade der Sünde und allem, was zu ihr führt, entgegenwirkt, geht voraus die Gnade des Schutzes gegen die Versuchung der Bekehrungsgnade, diese der Rechtfertigungsgnade und diese den Gnaden, durch die die Folgen der Sünde beseitigt werden.

4. Die wichtigste Unterscheidung ist die nach den unmittelbaren Wirkungen der Gnade. „Dicitur enim gratia praeveniens, in quantum ipsam voluntatem facit bonam; et ideo praevenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo. Cooperans vero sive subsequens dicitur, in quantum adiuvat liberum arbitrium respectu boni operis eliciendi". Hier ist, wie man sieht, der freie Wille terminus distinguens.

---

[1]) *Guardini* unterscheidet S. 77 bei *B.* von der heiligmachenden Gnade eine „gratia adiutorii", „die den Willen bewegt und zu Verdiensten befähigt". Diese Definition würde nach *B.* auf die gratia cooperans passen; doch unterscheidet sich diese nicht von der heiligmachenden Gnade. Vielleicht denkt *G.* an die gratia gratis data, die auf die Rechtfertigung vorbereitet; diese befähigt allerdings nur zu Verdiensten im weiteren Sinn (de congruo).

Man vergleiche dazu die feine rhetorische Ausführung dieser Lehre[1]): „Ignis gratiae praevenientis subiicitur ligno humani cordis: huic igni flatus gratiae subsequentis . . . . unde surgit fumus passionum . . . quibus evictis venit conscientiae flamma, primo propter reatum culpae obscura; deinde propter peccati purgationem et ardoris intensionem, pura“.

Dieser vierte Einteilungsgrund bezieht sich auf die heiligmachende Gnade selbst, die so nach ihren Wirkungen in einer Hinsicht praeveniens, in der anderen subsequens genannt wird; das ergibt sich noch klarer aus der Ausführung, die unmittelbar folgt:

„Et notandum, quod secundum quod nomen gratiae diversimode accipitur, sic etiam et istae duae differentiae, praeveniens et subsequens. Accipitur enim gratia uno modo largissime, et sic comprehendit dona naturalia et dona gratuita; utraque enim desursum sunt. Et hoc modo gratia habet dividi in praevenientem et subsequentem, ita quod praeveniens vocantur dona naturalia, subsequens vero dona gratuita; et sic accipit Gregorius in Moralibus. Alio modo accipitur gratia minus communiter, et sic comprehendit gratiam gratis datam et gratum facientem; et tunc dividere gratiam in praevenientem et subsequentem nihil aliud est quam dividere gratiam in gratis datam et gratum facientem. Et sic dividit Bernardus, cum dicit, quod quaedam est gratia, quae seminat cogitatum, et hanc vocat gratiam praevenientem; quaedam quae perficit bonum, et hanc dicit gratiam subsequentem . . . . . Accipitur et gratia stricte, et sic comprehendit gratiam gratum facientem et gloriam; et tunc dividere gratiam in praevenientem et subsequentem non est aliud, quam dividere in gratiam et gloriam. Et sic dividit Augustinus . . . Accipitur etiam gratia magis stricte, et tunc nominat solum gratiam gratum facientem; et tunc dividere eam per praevenientem et subsequentem, hoc est secundum duplicem effectum gratiae, qui potest distingui tripliciter: vel ita quod unus effectus sit contra malum, et alter ad bonum: vel ita, quod uterque sit ad bonum, sed unus competat gratiae, secundum quod informat, alter, secundum quod movet; vel ita, quod uterque attribuatur gratiae moventi, sed unus in ingressu, et alter in profectu. Et sic tripliciter exponitur ab Augustino in libro de Natura et gratia. Uno modo sic: gratia praeveniens hominis voluntatem liberat et praeparat; subsequens vero, in quantum eandem adiuvat. Secundo modo sic: gratia praeveniens ‚praevenit voluntatem, ut sanemur; et subsequitur, ut sanati vegetemur‘. Tertio modo sic: gratia praevenit voluntatem, ut velit; et subsequitur, ne frustra velit“.

[1]) Serm. III. de S. Marco (9,529).

Zur Ergänzung sei noch der eine Fall erwähnt, wo *B.* den Ausdruck „gratia praeveniens“ auf jene Gnade anwendet, durch die nach ihm die seligste Jungfrau vor der Geburt geheiligt wurde[1]).

Es entspricht ganz der am angeführten Orte dargelegten Terminologie *B.s*, wenn er zB. sagt, unter „excitatio“ verstehe man „aliquem effectum gratiae, praevenientem ipsam voluntatem“[2]). Oder: „Deus non tantum dicitur instillare donum gratiae gratum facientis, sed etiam donum gratiae gratis datae. Et gratia praeveniens utraque dicitur, vel quae praevenit et disponit voluntatem ad susceptionem gratiae, et haec est gratia gratis data; vel quae praevenit opus, sed tamen facit voluntatem bonam“ (nämlich die heiligmachende Gnade)[3]). Daher ist bei Judas der Grund seiner Unbußfertigkeit, wie schon S. 220 gesagt, daß ihm die vorausgehende Gnade fehlt „tempore merendi transeunte“[4]). *B.* ist also weit entfernt von allem Pelagianismus oder auch Semipelagianismus; denn wenn jeder Gnade, sowohl der habituellen als der auf sie vorbereitenden aktuellen das Prädikat „praeveniens“ zukommt, so tut eben nicht der Wille den ersten Schritt auf dem Weg des Heiles. Und das ist die Lehre des hl. *Augustinus.* Kurz faßt der seraphische Lehrer diese seine Doktrin in die Worte zusammen: „Et pro gratia, quae gratis et sine merito datur, gratia meriti data est, cum in illa proficimus“[5]).

Hier wäre der Ort zu fragen, in welcher Weise Gott den Willen zum Heilsakte bewegt nach *B.* Es gibt drei Arten, wie der Wille bewegt werden kann[6]): 1) „inductio“, nämlich durch äußere Überredung; 2) „mutatio“, sie geschieht durch unmittelbares Einwirken auf den Willen, „quando ipsa volente unum, potenti virtute affectio immittitur ei ad contrarium, et de volente fit nolens, ita quod

[1]) Sermo 13. de Dom. I. Advent.
[2]) 2 d. 37 a. 1 q. 1 ad 6 (in der Quaracchi-Ausgabe verdruckt).
[3]) 4 d. 15 p. 2 dub. 1.
[4]) 2 d. 7 p. 1 a. 1 q. 1.
[5]) Sermo 2. in Dom. XIII. p. Pent.
[6]) 2 d. 25 p. 2 a. un. q. 5.

una affectio expellitur, et contraria inducitur; sicut patet, cum Deus de amatore temporalium facit temporalium contemptorem", dieses Einwirken bezeichnet *B.* auch als „compulsio" oder „tractio"[1]); 3) „coactio", der innere Zwang, wo der Wille unter Fortbestehen seines ganzen Widerstrebens etwas wollen müßte. Nach der ersten Art unterliegt der Wille auch dem geschöpflichen Einfluß: durch „mutatio" kann er nur von Gott bewegt werden; die dritte Art endlich schließt einen inneren Widerspruch ein. Für die Gnadenwirkung kommt offenbar die zweite Art der Bewegung in Betracht. Darauf weisen schon die Ausdrücke „compulsio" und „tractio" hin, die in der Theologie seit *Augustinus* den Gnadeneinfluß bezeichnen.

Wie schon gezeigt, bewegt Gott den Menschen zum Heilsakt sowohl dadurch, daß er unmittelbar den einzelnen Akt in ihm anregt, als durch die übernatürlichen Tugenden (virtutes informes)[2]). Diese scheinen sogar für sich zu genügen, so daß der Sünder, der schon einmal gerecht war und noch eingegossene Tugenden vom Gnadenstand her besitzt, nach *B.* keine eigene aktuelle Gnade zur Bekehrung braucht. Die Habitus verleihen ja nicht nur die Fähigkeit zum übernatürlichen Handeln, sondern auch eine Neigung dazu. Daher spricht *B.* wie auch die anderen Lehrer der Hochscholastik mit solcher Ausführlichkeit von den eingegossenen Tugenden, ihrem logischen und psychologischen Zusammenhang und ihrem Einfluß auf die Disposition des Sünders zur Rechtfertigung.

Ungemein schwierig ist es jedoch, bei *B.* eine Antwort zu finden auf die Frage, wie derjenige Sünder auf die Rechtfertigung sich vorbereitet, der keinen Habitus infusus von einem früheren Gnadenstand besitzt. Wie bei

---

[1]) Doch ist die Terminologie etwas schwankend. 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 3 ad 2 umfaßt die „tractio" sowohl die „inductio" wie die „mutatio": „dicendum, quod est trahi per coactionem, et sic [Deus] non trahit; et est trahi per inductionem et sublevationem, et sic trahit, quia inducit et etiam sublevat hominem ad illud, ad quod per se non potest pertingere".

[2]) 2 d. 28 a. 2 q. 1, und 2 d. 26 a. un. q. 6 corp. und ad 5.

anderen Theologen seiner Zeit, auch dem hl. *Thomas*, so findet sich bei *B.* das Axiom: Omnes virtutes simul infunduntur, nämlich bei der Eingießung der heiligmachenden Gnade. Doch wird man bei genauerer Prüfung der Texte Bedenken tragen, diesen Satz ohneweiters so zu verstehen, als ob keine eingegossene Tugend getrennt von der Gnade verliehen werden könnte.

Eine Erklärung des Axioms gibt *B.*[1]: „Ad illud, quod obiicitur, quod omnes virtutes simul infunduntur, dicendum, quod verum est illud quantum ad illud, quod est in eis formale; quantum autem ad materiale sive ad habitum substratum non habet veritatem, nisi quando non invenit habitum in subiecto quem informet; et ideo cum gratia adveniens invenit habitum fidei informis, non oportet quod superinducatur nova fides".

Es handelt sich in der Quaestio darum, ob die fides informis von der formata spezifisch oder auch nur numerisch verschieden ist; *B.* antwortet verneinend. Dem gegenüber macht er sich nun den Einwand, nach dem Satz: Omnes virtutes simul infunduntur, werde mit der habituellen Gnade immer auch der Glaube gegeben, daher sei dieser, die fides formata, von der bereits vorhandenen informis verschieden. Der seraphische Lehrer erwidert mit Distinktion des Axioms „Omnes virtutes etc." Dieses hat seine Geltung immer in bezug auf das Formale an den eingegossenen Tugenden, nämlich ihre Hinordnung auf die göttliche Güte durch die Liebe. Für den materiellen Teil, den Habitus selbst, stimmt es nur dann, wenn vor Verleihung der Gnade im Menschen noch keine eingegossene Tugend vorhanden ist. Andernfalls werden für die schon bestehenden Tugenden keine neuen gegeben, sondern nur diese durch die Gnade informiert. Man beachte, daß in diesem Text nichts darüber gesagt wird, woher etwa der Sünder schon vor Verleihung der Gnade eingegossene Tugenden haben könne, und ob dabei nur von der gratia prima die Rede ist oder von einer jeden.

Würde man annehmen, daß im Sünder eingegossene Tugenden nur vorhanden sein können von einem früheren

[1]) 3 d. 23 a. 2 q. 4 ad 4.

Gnadenstand her, so ist es sehr schwer zu erklären, wie nach *B.* ein erwachsener Heide oder auch nur ein formeller Häretiker zur Bekehrung gelangen könne. Denn für beide ist der Glaube notwendige Disposition auf die Gnade[1]). Auch zum fruchtbringenden Empfang der Taufe ist ein eingegossener Glaube Vorbedingung:

„Ad illud quod dicitur de defectu fidei, dicendum, quod necesse est, rationem concordare sacramento et voluntatem; sed non oportet, quod perfecta concordia, quae est per gratiam gratum facientem, sed ea, quae est per gratiam gratis datam. Sed ratio non efficitur concors nisi gratia fidei saltem informis, voluntas autem efficitur concors attritione; similiter irascibilis quadam humilitate sive subiectione; ideo non est simile de caritate. Bene autem opponeret, si intelligeretur de fide formata"[2]).

Man könnte geneigt sein, die fides informis, die *B.* als Vorbereitung auf die Taufe fordert, nicht als Habitus aufzufassen, sondern nur als Akt. Dann wäre die Schwierigkeit behoben, auch wenn man an der Allgemeingültigkeit des Satzes „Omnes virtutes simul etc." festhält. Der Sprachgebrauch stünde nicht entgegen, da *B.* den Namen der Tugend auch für ihren Akt setzt; so sagt er gerade von der für die Taufe notwendigen Attritio, es genüge ein „actus informis, utpote attritio"[3]). Dagegen scheint er für jene fides informis, durch die der Mensch der geoffenbarten Wahrheit zustimmt wegen der göttlichen Auktorität, einen Habitus infusus zu verlangen[4]).

„Si autem loquamur de fide quantum ad formale, videlicet quantum ad illud, quod facit assentire, dicendum est quod quaedam fides informis est per acquisitionem, quaedam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditae moti humana persuasione, utpote propter amorem et reverentiam dicentis vel propter miracula vel propter rationes et argumenta; et talis fides est simpliciter acquisita nec dicenda est habere rationem virtutis, quia nullius est vigoris nec roboris, sublata de medio ipsa humana ratione. — Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem, sicut illi qui innituntur primae Veritati super omnia et propter se, sicut multi Christiani, qui caritatem non habent; et in talibus fides est per in-

---

[1]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 2; 4 d. 4 p. 2 a. 1 q. 1 ad 3.
[2]) 4 d. 4 p. 1 a. 2 q. 2 ad 3.
[3]) 4 d. 4 p. 1 dub. 1. [4]) 3 d. 23 a. 2 q. 2.

fusionem. Voluntarie enim assentiunt, concomitante divina illuminatione, illuminatione, inquam, quae rationem elevat in his, quae sunt supra ipsam. Unde sicut illuminationem ad futura praecognoscenda dicimus esse infusam propter hoc, quod in ipsa elevatur anima supra ea, quae sunt ei naturalia, sic intelligendum est etiam in parte ista. Concedendum est igitur, fidem informem, secundum quod virtus est, esse donum divinitus collatum et habitum infusum".

Entscheidend ist auch diese Stelle nicht; denn hier wird nur dem rein natürlichen Glauben der Glaube der Christen gegenübergestellt, der eben ein Habitus ist. Vom vorbereitenden Glauben spricht *B.* hier nicht; man kann daher aus diesem Text nicht mit voller Sicherheit die Forderung eines Habitus auch für diesen Glauben herauslesen. Allerdings könnte ein Glaubensakt ohne Habitus nach den vorstehenden Ausführungen nicht substantiell übernatürlich sein.

Auch wäre es nicht verwunderlich, wenn *B.* Tugenden kennt, die ohne die Gnade eingegossen werden, da ja auch *Thomas* den Fall annimmt, daß jemandem der Glaube ohne die Liebe verliehen wird: „Ad tertium dicendum, quod ille, qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate . . ."[1]).

Wenn der hl. *B.* lehrt, dem Menschen werde durch den Gnadenantrieb ein Akt „potenti virtute" eingegeben, so ist das nicht so zu verstehen, als erfolgte der Akt mit Notwendigkeit. Der Mensch kann der Gnade widerstreben. „Sicut iustificatio non est, nisi volentis, sic etiam non dat eam Deus nisi volenti, dum sit in tali statu, quod consentire et dissentire possit. Ideo ad susceptionem iustificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii, secundum quem consentit gratiae"[2]). Nach *B.* behält der Wille seine „vertibilitas", auch als Objekt des göttlichen Vorherwissens betrachtet; die Wirkung der Prädestination ist kontingent[3]). Das Zusammenwirken des Willens mit der Gnade ist als gleichzeitig zu denken:

„Et quia praeparatio debet esse secundum convenientiam ad iustificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio; necesse

---

[1]) 2,2 q. 6 a. 2 ad 3.

[2]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 3.

[3]) 1 d. 40 a. 2 q. 1.

est, quod homo se praeparet motu fidei et doloris, ita quod gratia inveniat liberum arbitrium in utroque istorum actuum, vel etiam summe paratum ad utrumque, ita quod in eodem instanti paratum sit moveri, in quo gratia advenit"[1]).

Nach *Alexander von Hales* geht der Antrieb zum Heilsakt im Gerechten von der heiligmachenden Gnade aus, im Sünder von der gratia gratis data, und diese ist in den Gläubigen die fides informis, bei den Ungläubigen die Vernunft, „recta ratio". (!)

„Ad primum ergo dicendum, quod gratia duplex est, scil. gratum faciens et gratis data: et haec non est gratum faciens, sed tamen disponens. Similiter excitatio duplex est: vel a gratia gratum faciente, vel a gratia gratis data seu disponente. Dicendum ergo, quod in existentibus in peccato mortali non est excitatio a gratia gratum faciente, sed a gratia disponente vel gratis data: quia habent fidem informem, quae excitat eos ad cogitandum de divino iudicio, et de divina misericordia ad hoc ut timeant et doleant de peccatis. Similiter in infidelibus est ipsa recta ratio, quam appello gratiam gratis datam seu disponentem: quia licet insit naturaliter, tamen gratis datur a Deo: et etiam quod moveat ad bonum gratis datum a Deo: haec autem facit eos cogitare et cognoscere, quod Deus creator est et quod bonus est, et quod ab ipso habent, quidquid habent, et quod ipse colendus est: et sic etiam excitat ad cognoscendum, quod nihil possunt habere, nisi ab eo: et sic excitat eos ad amorem et timorem ipsius"[2]).

Darin, daß der Mensch seiner Erkenntnis folgt, besteht nach *Alexander* das „facere, quod est in se", das auf die Rechtfertigung vorbereitet[3]). Die Gaben der Natur, die den Menschen zum Ebenbild Gottes machen, nennt *Alexander* „gratia praeveniens"[4]). Diese Lehre wäre nur dann nicht offener Semipelagianismus, wenn man mit einigen Theologen der Scholastik annehmen würde, der Sünder sei jeder positiven Disposition unfähig. Dann fällt nämlich der Anfang des Heiles zusammen mit der Eingießung der habituellen Gnade. Doch wäre auch dies nach

[1]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 3; hier ist freilich vom Zusammenwirken der habituellen Gnade mit dem freien Willen die Rede.

[2]) 3 q. 61 m. 6 a. 3 ad 1.

[3]) 3 q. 61 m. 5 a. 3 ad 6.

[4]) 3 q. 61 m. 3 a. 2.

dem Tridentinum[1]) und der Verurteilung des *Baius*[2]) nicht mehr angängig.

Der hl. *B.* ist seinem Lehrer zwar gefolgt, insofern er der heiligmachenden Gnade und den übernatürlichen Tugenden die Wirkung zuschreibt, zu Heilsakten nicht nur zu befähigen, sondern auch anzutreiben; bezüglich der Rechtfertigung der Ungläubigen aber hielt er mit dem Urteil zurück. Vielleicht war der Grund dieser: auf der einen Seite sah er den Widerspruch der Auffassung seines Lehrers mit *Augustinus,* auf der anderen war es ihm nicht klar, wie Gott den menschlichen Willen anders bewegen könnte als durch einen habitus infusus.

VII. Die natürliche und die übernatürliche Gottesliebe.

Unter den gratiae gratis datae, die dem Sünder bleiben, damit er sich bekehren kann, ist auch nach *B.* eine gewisse Liebe zu Gott, natürlich nicht die Charitas; *B.* nennt sie stets „dilectio". 3 d. 27 a. 1 q. 4 wird die Frage behandelt, ob die Charitas „informis" sein könne. Die Antwort ist negativ; ad 5 aber gibt *B.* doch zu, daß im Sünder „secundum cursum communem" eine Gnadenhilfe bleibe für das konkupiszible Strebevermögen, so wie er eines besitzt für das iraszible und für die Erkenntniskraft, nämlich Hoffnung und Glaube. Diese Gnadenhilfe besteht in einer „affectio dilectionis" gegen Gott und gute Menschen. Sie kann freilich auch rein natürlich, erworben sein, wie 1 d. 17 p. 1 a. un. q. 3 erklärt wird[3]). Jedoch in der Quaestio, von der die Rede ist, hat der hl. Lehrer eine dilectio vor Augen, die eine gratia gratis data ist. Er legt die Gründe vor, warum der Mensch aus sich nicht erkennen kann, ob er im Gnadenstand ist. Einer davon ist die Blindheit unseres Verstandes, zu unterscheiden zwischen dem „lumen gratiae gratis datae et gratum facientis". Diese gratia gratis data kann nur jene „affectio

[1]) Sess. 6 c. 5. [2]) Prop. 64.

[3]) Vgl. auch Comment. in Eccle. IX. v. 3 q. 2 ad 1.2 (Bd. VI. S. 73 a).

dilectionis" sein, von der ad 5 die Rede ist. Denn es muß ein Akt sein, der mit dem der Charitas psychologische Ähnlichkeit hat. Und wenn *B.* den Ausdruck gratia gratis data ohne erklärenden Zusatz gebraucht, dann meint er damit eine Gnade im eigentlichen Sinn, nicht eine „gratia communiter dicta".

Demnach sollen zwei Fragen untersucht werden: 1) wie unterscheidet sich die „dilectio" des Sünders von der Charitas? 2) inwiefern kann sie übernatürlich genannt werden?

Will man die Begriffe Charitas und Dilectio gegen einander abgrenzen, so steht man vor derselben Schwierigkeit wie in der Frage der „gratia praeveniens" und „subsequens": sie werden in sehr verschiedenem Sinn gebraucht. 1) Dilectio (immer verstanden als Gottesliebe) entsteht aus dem allgemeinen Streben der Natur zum Guten. Durch die Charitas aber „captivatur affectus in obsequium Christi" (2 Kor 10,5), d. h. die Charitas macht den Menschen geneigt, aus Liebe zu Christus auch das zu umfassen, was die Natur haßt, und das zu lieben, was sie verabscheut, wie die Tugend des Glaubens bewegt zu glauben, was nicht in sich bewiesen werden kann und was daher der Verstand seiner natürlichen Tendenz nach ablehnen würde[1]). 2) Die Charitas folgt und entspricht der übernatürlichen Glaubenserkenntnis, durch die die unendliche Güte als in drei Personen subsistierend erfaßt wird, die Dilectio dagegen der natürlichen Erkenntnis, die aus dem Geschaffenen auf Gott schließt[2]). 3) Die Charitas bezieht sich, wie an derselben Stelle ausgeführt wird, auf Gottes Güte als solche, die Dilectio auf Gott als das höchste Gut des Liebenden. Indessen macht sich *B.* diese Unterscheidung nicht zu eigen: er führt sie an mit den Worten: „Alia differentia consuevit dari". Tatsächlich läßt sie sich mit dem im Corpus quaestionis Gesagten nicht vereinigen. Die Engel lieben Gott schon mit rein natürlicher Liebe um seinetwillen und über alles. Gott hätte sie gar nicht anders schaffen können als mit

---

[1]) 2 d. 3 p. 2 a. 3 q. 1 ad 3. [2]) Ibid.

der Fähigkeit, ihn so zu lieben, es gehörte das zur natürlichen „rectitudo". Wie könnte also *B.* in derselben Quaestio die uneigennützige Liebe zu Gott („quia bonus in se") als Distinctivum der „dilectio gratuita" bezeichnen? Dieser Unterschied zwischen Charitas und Dilectio gilt nur für die gefallene Natur, wie später S. 234 gezeigt wird; der Sünder kann nur durch die Gnade zur reinen Liebe des Wohlwollens gegen Gott gelangen. *B.* fügt selbst hinzu, von den angeführten drei Unterscheidungen zwischen Charitas und Dilectio sei „primae magis innitendum".

Es mag auffallen, daß in der ganzen Quaestio niemals das Wort „Charitas" gebraucht wird, sondern nur „dilectio gratuita". Doch bedeutet zweifelsohne die „dilectio gratuita" hier nichts anderes als die Charitas. Darauf weist schon die erwähnte Analogie des Verhältnisses zwischen Charitas und Dilectio zu dem zwischen Glaube und Vernunft hin; *B.* sagt öfter, die Charitas sei die der Glaubenserkenntnis entsprechende Regung des Willens. Dies gilt im vollen Sinn nur von der Charitas, nur sie entspricht als Habitus ganz dem Glaubenshabitus und als Akt dem Glaubensakt. Ausschlaggebend aber ist, daß die Engel, wie bereits im ersten Artikel S. 36—43 gezeigt wurde, gar keine Gnadenhilfe brauchen, um sich auf den Gnadenstand vorzubereiten, sondern sich diesen durch den ersten Akt ihrer reinen Natur de congruo verdienten. Daher kann eine dilectio gratuita bei ihnen nur aus der heiligmachenden Gnade hervorgehen, und dies ist eben die Charitas.

4) Eine andere Unterscheidung zwischen Dilectio naturalis und gratuita steht 2 d. 5 a. 3 q. 1 ad 4. Die Quaestio lautet: „Utrum conversio bonorum angelorum ad Deum fuerit virtute naturae vel auxilio gratiae". Unter den Beweisen für das Erste findet sich auch dieser: Der Engel liebt von Natur aus Gott mehr als jedes Geschöpf. Was er aber mehr liebt, das strebt er auch an; also ist die „Bekehrung" des Engels natürlich. Da *B.* hier unter conversio die vollständige Hinwendung zu Gott versteht, die erst durch den Akt der Charitas vollendet ist, kann nach ihm die „conversio" nicht ohne die Gnade statt-

finden. Auf den erwähnten Einwand antwortet er mit einer dreiteiligen Unterscheidung der Gottesliebe nach ihrem Prinzip. Sie kann ausgehen: entweder „a voluntate naturali“ oder „a voluntate electiva“ oder von der Gnade. Die erste umfaßt Gott, insofern er das höchste und letzte Gut des Liebenden darstellt. „Naturale“ bedeutet hier soviel wie „naturae inditum“; das vernunftbegabte Wesen strebt seiner Natur nach vor jeder Überlegung nach der absoluten Güte, soweit es diese natürlicherweise erkennt. Aus der „voluntas electiva“ geht jene Liebe hervor, durch die das Geschöpf Gott „Ehre und Herrlichkeit wünscht“. Das ist die reine Liebe des Wohlwollens; sie kann, wie schon gesagt, in der noch nicht gefallenen Natur ohne jede Gnadenhilfe sein. Die dritte Art der Liebe ist die Charitas.

5) Anders wird das Verhältnis von Dilectio und Charitas aufgefaßt 3 d. 27 dub. 1: „Amor est naturae, dilectio est voluntatis deliberativae, et caritas gratiae“. Doch scheint bei dieser Unterscheidung ein Glied das Genus oder Quasi-Genus des anderen zu sein. Denn wie es an derselben Stelle heißt, sind Charitas und Dilectio dem Sein nach dasselbe und unterscheiden sich nur begrifflich, weil die Dilectio „in plus potest“, d. h. dem Objekt nach weiter ist. Dieser Terminologie entsprechend wäre jeder freie Akt des Strebevermögens zu Gott hin Dilectio; jene Dilectio aber, die aus der Gnade hervorgeht, ist die Charitas.

6) Am gleichen Ort findet sich noch eine andere Unterscheidung, nach der als Charitas der Habitus bezeichnet wird, als Dilectio der Akt. Das ist das gleiche Verhältnis wie etwa zwischen „voluntas“ und „volitio“.

7) Zum Schluß sei noch eine dreigliederige Einteilung erwähnt[1]: „Amor enim dicit affectus adhaesionem respectu amati ... Dilectio vero ultra hoc addit electionem ... Caritas autem ultra illa addit magnam appretiationem“. Die Definitionen sind Worterklärungen: amor — adhaesio ad amatum, dilectio — „ex diversis electio“, caritas — „carum enim dicitur illud, quod magni pretii aestimatur“.

[1] 1 d. 10 dub. 1.

Der Sache nach fällt diese Unterscheidung mit der an vierter Stelle gebrachten zusammen.

Wenn man diese Unterscheidungen überblickt, so liegen allen mit Ausnahme der vorletzten die gleichen Begriffe zugrunde: Charitas und Dilectio unterscheiden sich sowohl durch das Prinzip als durch das Objekt. Die Charitas geht aus der habituellen Gnade hervor, die Dilectio nicht, womit aber noch nicht gesagt ist, daß sie natürlich sein muß. Die Dilectio bezieht sich entweder nur auf das Objekt der natürlichen Gotteserkenntnis, oder wenn sie auch weiter geht, entspricht sie doch nicht vollkommen dem Licht des Glaubens. Die Charitas „captivat hominem in obsequium Christi".

Nunmehr ist die weitere Frage zu beantworten, ob jene Dilectio, die der Sünder haben muß, um sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, übernatürlich sein muß.

Wie bereits bemerkt, kennt der hl. *B.* dort, wo er von der Gottesliebe der sündenlosen Natur spricht, außer der Charitas nur eine dilectio naturalis, aber keine Liebe, die aus einer gratia gratis data hervorginge. Dies erklärt sich aus der „rectitudo", in der die Engel notwendig erschaffen wurden. Das Fundament der Rectitudo ist die Gottesliebe[1]). Von der vernunftbegabten Kreatur sagt der hl. Lehrer: „Non potest esse recta, nisi actu vel habitu sit ad Deum conversa"[2]). Denn die Liebe ist der Ausgangspunkt alles Wollens, — „amor est principium omnium affectionum"[3]). Die Liebe aber, die Gott gebührt, ist die Liebe „um Seiner selbst willen" und „über alles". Daher muß der Engel oder der Mensch vor der Erbsünde von Natur aus fähig sein, Gott so zu lieben[4]). Also braucht er zum Akt dieser Liebe keine Gnadenhilfe und auch der Stand der Rectitudo ist nicht übernatürlich, da Gott nach der Lehre des Heiligen die Engel und Menschen vor dem Sündenfall nicht ohne die Rectitudo erschaffen konnte.

---

[1]) 2 d. 3 p. 2 a. 3 q. 1: die Rectitudo besteht „radicaliter" in der Liebe.

[2]) 2 d. 5 a. 3 q. 1. [3]) 3 d. 27 a. 1 q. 4 ad 3.

[4]) 2 d. 3 p. 2 a. 3 q. 1.

Anders ist es bei der gefallenen Natur. Sie ist nicht mehr „recta", sondern „curva". Ausdrücklich sagt deshalb *B.*[1]), im Stande der Unschuld habe der Mensch Gott um Seiner selbst willen und über alles lieben können („natus erat ad hoc"), nach der Sünde aber („modo") sei ihm dies ohne Gnadenhilfe nicht möglich. Übereinstimmend damit ist 2 d. 29 a. 1 q. 2: im jetzigen Zustand brauche der Mensch die heiligmachende Gnade nicht nur wie im Anfang zum verdienstlichen Handeln, sondern auch wegen ihrer Wirkung, den Sünder mit Gott zu versöhnen und weil der gefallene Mensch nur mit der Gnade in der richtigen Absicht handeln kann, „quae bonum summum omni bono praeponit". Aber vorher braucht der Sünder die gratia gratis data, um sich de congruo auf die habituelle Gnade vorbereiten zu können.

„Alii dicunt et probabilius, quod est mereri de congruo et de condigno; peccator autem apud Deum nihil meretur de condigno, sed tamen mereri potest de congruo. Peccator enim aliquando facit bonum opus in genere ad gloriam suam, ut cum dat eleemosynam propter gloriam; et ex hoc opere non meretur mercedem, sed poenam, quia procedit ex contumelia. Aliquando facit ad Dei gloriam et propter amorem Dei, quem habet, et hoc non potest esse sine aliqua gratia gratis data, quae disponit de congruo ad gratiam gratum facientem, quam Deus aliquo modo acceptat; et ex hoc meretur de congruo"[2]).

Allerdings reicht auch die gratia gratis data nur hin, damit der Sünder „aliquando" irgend etwas Gutes aus Liebe zu Gott tun kann; Gott lieben um Seiner selbst willen und über alles kann er nur mit der gratia gratum faciens[3]).

Durch diesen und den unmittelbar vorher erwähnten Text wird auch die gute Absicht als Disposition zur Rechtfertigung berührt[4]). Doch ist die „bona intentio" nichts anderes als das Zusammenwirken des Glaubens und der Dilectio. Die Intentio im allgemeinen ist zusammengesetzt aus einem Erkenntnis- und Willensakt[5]). Die

---

[1]) 2 d. 27 a. 1 q. 2 ad 6.
[2]) 4 d. 15 p. 1 a. un. q. 5.
[3]) 3 d. 27 a. 1 q. 4 ad 1.
[4]) Ebenso zB. Brev. 5,2.
[5]) 2 d. 38 a. 2 q. 2.

Intention also, die den Sünder auf die Gnade **disponiert**, umfaßt den Akt der fides informis und **den der** Dilectio; die Intention des Gerechten **den Glauben** und die Charitas[1]). Es ist also **nicht nötig**, über die „bona intentio" als **vorbereitenden Akt** eigens zu sprechen.

Nun bleibt noch die Natur der Dilectio näher zu bestimmen. Als etwas Übernatürliches, gratia gratis data, wird sie von *B.* selbst bezeichnet. Indessen ist sie kein eigener Tugendhabitus; nirgends spricht *B.* von einem „habitus" oder einer „virtus dilectionis". Im Gegenteil sagt er ausdrücklich, die Charitas könne nicht informis sein, sondern gehe durch jede schwere Sünde völlig verloren[2]). Die Dilectio des Sünders verdiene nicht den Namen einer theologischen Tugend, weil sie allzu leicht schwindet — also ist sie überhaupt kein Habitus; „quamdiu peccatum est in anima, virtus rectificans eius affectiones non potest esse in ea"[3]). Die Dilectio muß also eine aktuelle Gnade sein. Der Sünder erkennt durch die fides informis das höchste Gut und wird durch die spes informis angetrieben, es für sich zu erwarten. So entsteht in ihm „aliquando" die Geneigtheit, etwas um dieses Gutes willen und aus Liebe zu ihm zu tun[4]). Es braucht für diese Dilectio keinen neuen Habitus. Der Akt ist seinem Wesen nach natürlich — wenigstens läßt sich aus *B.* nicht erklären, wie er übernatürlich sein sollte, wenn er keinem Habitus entstammt. Er entsteht rein psychologisch aus den Akten der eingegossenen Tugenden. Daher ist er übernatürlich „quoad modum", weil er eben ohne Gnadenhilfe, die habitus infusi, nicht zustandekäme, und *B.* nennt ihn mit Recht eine gratia gratis data. Diese Folgerungen lassen sich allerdings nicht unmittelbar textlich belegen, dürften aber doch in seinem System enthalten sein.

Der Sünder hat also eine aktuelle Gnade, wenn sie auch nur quoad modum übernatürlich ist. Schwieriger ist es, wie man sieht, nach *B.* zu erklären, wie diese

[1]) Ibid. [2]) 3 d. 27 a. 1 q. 4.
[3]) 3 d. 27 a. 1 q. 4 ad 5.
[4]) Vgl. die Beschreibung 4 d. 15 p. 1 a. un. q. 5.

Dilectio in einem Sünder zustandekommt, der gar keinen übernatürlichen Habitus besitzt.

Das Gesagte leitet bereits über zur Untersuchung der Rolle, die den habitus informes bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung zukommt.

VIII. Die eingegossenen Tugenden als Disposition auf die Rechtfertigung.

a) Der Glaube.

Unter den habitus infusi nimmt den ersten Rang die Tugend des Glaubens ein, die „auriga tam theologicarum quam cardinalium"[1]). Durch den Glauben allein erkennt der Mensch Gott, so wie es erforderlich ist zum Heil. Die Glaubenserkenntnis wird vorausgesetzt, damit man mit der richtigen guten Meinung handelt, was zu jedem verdienstlichen Akt, gleichgültig ob ein meritum de congruo oder de condigno, notwendig ist.

„Sine fide enim non est cognitio summi et veri boni; sine cognitione autem summi et veri boni non potest esse veri boni expectatio et dilectio . . . Rursus, sine cognitione summi boni non potest esse recta intentio — hoc solum fit recta intentione, quod fit ad gloriam et honorem Dei — sine vero recta intentione nullus actus virtutis recte incedit. Quoniam igitur habitus fidei est, quo mediante summum Bonum a mentibus nostris agnoscitur; hinc est, quod ‚fides dirigit nostram intentionem' (Aug.) et per hoc regula est omnis operationis bonae et omnis virtutis meritoriae"[2]).

Darum sagt der hl. *B.* auch, der erste Akt, durch den der Mensch der Gnade folge, sei der Akt des Glaubens[3]).

Eine doppelte Aufgabe hat der Habitus des Glaubens zu erfüllen: zunächst ist er das Prinzip eines verdienstlichen Aktes, ferner verleiht er der Potenz eine Leichtigkeit und Neigung, den Akt zu setzen[4]). Aus diesen beiden Wirkungen schließt *B.*, daß der Glaubenshabitus nicht nur in einer Potenz sein könne. Als Prinzip des Verdienstes ist er im „liberum arbitrium"; insofern er es dem Verstand erleichtert, Gott, dem Ursprung der Wahr-

[1]) 3 d. 23 a. 1 q. 1. [2]) Ibid.
[3]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 2. [4]) 3 d. 23 a. 1 q. 2.

heit, der „prima Veritas“, um Seiner selbst willen anzuhängen, muß auch der intellectus speculativus am Glaubenshabitus teilhaben; weil aber der Glaubensakt frei ist, so muß der Habitus auch im Verstand sein, soweit dieser dem imperium voluntatis unterliegt, „secundum quod est [intellectus] quodam modo extensus et ab affectu inclinatus“, d. h. im intellectus practicus. Endlich inhäriert der Habitus des Glaubens dem Willen selbst; denn der Glaubensakt setzt voraus das „velle assentire ei, ad quod ratio ex se non potest attingere“. *B.* findet darin keinen Widerspruch, daß ein einziger Habitus in mehreren Potenzen ist. Zunächst unterscheidet sich das liberum arbitrium nicht sachlich von Verstand und Willen, sondern nur begrifflich. Diese beiden Seelenkräfte haben am Glauben in verschiedener Weise Anteil. Der Glaubensakt ist formell (actus elicitus) ein Akt des Verstandes, materiell (actus imperatus) ein Akt des Willens. Daß ein Habitus in mehreren Potenzen sein kann, erklärt sich auch aus der Einheit des Subjekts aller Seelenkräfte. Der hl. Lehrer gebraucht die Bilder von der Gesundheit, die, obwohl ein Ganzes, doch in allen Gliedern eines und desselben Körpers ist, und von der moralischen Güte, die sogar in vielen vom Menschen verschiedenen Dingen sein könne.

Hier weicht *B.* ab von seinem Lehrer *Alexander;* dieser betrachtet als Subjekt des Glaubenshabitus das liberum arbitrium, und zwar insofern es „ratio“ sei[1]). Er scheint aber die „ratio“ mehr in den Willen als in den Verstand zu verlegen; denn an anderer Stelle[2]) sagt er wieder, das Formale des Glaubens sei zu suchen „in affectu“, das Materiale in der Erkenntnis, also umgekehrt wie *B.*: „Sed intelligendum est, quod fides duo concernit, quae sunt cognitio et adhaerentia primae veritati propter se, quae est firmitas credendi: poenes cognitionem determinatur eius esse materiale, poenes adhaerentiam sive firmitatem eius esse formale .... In affectu enim fidei invenitur substantia, in cognitione materia; aliud enim est fides, qua creditur, aliud, quod fide creditur: in affectu invenitur fides: in cognitione id quod creditur fide“.

---

[1]) 3 q. 68 m. 8 a. 1.
[2]) 2 q. 90 (91) m. 2 a. 2.

B. betont viel mehr als sein Lehrer das Intellektuelle am Glaubensakt.

Das Formalobjekt des Glaubens ist die Autorität der unendlichen Wahrheit: „una est ratio credendi in omnibus, videlicet summa Veritas, cui ipsa fides innititur propter se et super omnia"[1]). Die Glaubenserkenntnis besitzt den höchsten Grad der Gewißheit, doch ist es, wie *B.* sagt, nicht eine „certitudo speculationis", sondern „adhaesionis"[2]). Jene gründet sich auf die Argumente, und ist je nach deren Durchschlagskraft größer oder geringer, diese hat ihre Festigkeit von der Intensität, mit der der Wille dem Verstand die Zustimmung befiehlt. Diese Gewißheit ist höher, als die besten Beweise erzeugen könnten: denn während die wahren Gläubigen „nec per argumenta nec per tormenta nec per blandimenta" wankend gemacht werden, dürfte sich kaum jemand finden, der bereit wäre, für eine wissenschaftlich erfaßte Wahrheit zu sterben. So ist unter einer Rücksicht der Glaube gewisser, unter einer anderen das Wissen, dieses allerdings nur quoad nos, denn in sich übertreffen die Wahrheiten des Glaubens alle anderen an Sicherheit[3]).

Der Wille wäre nicht fähig zu diesem imperium firmissimum ohne übernatürliche Hilfe. „Credere, secundum quod est actus fidei-virtutis, debetur auctoritati, non cuilibet, sed auctoritati divinae, cui quidem auctoritati nemo assentit propter se et super omnia, nisi per divinam illuminationem; et talis credulitas non est acquisita, sed infusa"[4]). Es ist also zu bestimmen, worin nach dem hl. *B.* das Übernatürliche am Glauben besteht, besonders wenn es sich um die fides informis handelt, das Erste, was den Sünder zur Bekehrung disponiert.

Der Glaube des Sünders ist, obwohl unfähig, einen für das ewige Leben verdienstlichen Akt hervorzubringen, doch eine wirkliche Tugend, ein „habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae et vigorans eam circa

[1]) 3 d. 23 a. 1 q. 3. [2]) Ibid. q. 4.

[3]) 3 d. 23 a. 1 q. 4 ad 5; über die Bedeutung des Willens beim Glaubensakt vgl. ib. q. 5 ad 6.

[4]) 3 d. 23 a. 2 q. 2 ad 2.

opus difficile, quamvis non perducat eam in finem"[1]). Es ist daran ein materieller und ein formeller Teil zu unterscheiden: jener besteht in der Erkenntnis der zu glaubenden Wahrheiten, d. h. in der Aufnahme ihrer Begriffe ohne Zustimmung: eine Erkenntnis, „qua intellectus instruatur de credibilibus"[2]). Dieser materielle Teil des Glaubens ist rein natürlichen Ursprungs, er wird erlangt wie anderes Wissen durch Lernen. Daher fehlt er bei den Kindern vor dem Gebrauch der Vernunft; diese erhalten durch die Taufe nur den formellen Teil des Glaubens.

„Parvulus habet habitum fidei quantum ad illud, quod est in ea formale; habet enim aliquid quo promptus erit et facilis ad assentiendum omnibus articulis fidei, si ei proponantur, cum ad adultam aetatem pervenerit. Caret tamen ea cognitione, quae est materialis respectu fidei, sine qua etsi illud formale possit in animam parvuli infundi, non tamen potest radicari et stabiliri etc."[3])

Der formelle Teil der fides informis besteht in der Zustimmung zu diesen Wahrheiten. Doch ist es eine Zustimmung ganz eigener Art.

„Nam quidam assentiunt veritati auditae, moti humana persuasione, utpote propter amorem et reverentiam dicentis, vel propter miracula, vel propter rationes et argumenta; et talis fides est simpliciter acquisita nec dicenda est habere rationem virtutis, quia nullius est vigoris nec roboris, sublata de medio ipsa humana ratione. — Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem sicut illi qui innituntur primae veritati super omnia et propter se, sicut multi christiani, qui caritatem non habent; et in talibus fides est per infusionem. Voluntarie enim assentiunt, concomitante divina illuminatione, illuminatione inquam, quae rationem elevat in his quae sunt supra ipsam [vgl. „praeter et contra et supra iudicium rationis", ibid. ad 3]. Unde sicut illuminationem ad futura praecognoscenda dicimus esse infusam propter hoc, quod in ipsa elevatur

---

[1]) 3 d. 23 a. 2 q. 1. [2]) Ibid. q. 2.

[3]) 3 d. 23 a. 2 q. 2 ad 5; daraus erhellt, daß *K. Ziesché* (Verstand und Wille beim Glaubensakt, S. 97) mit Unrecht sagt, nach *Bonaventura* würden die Glaubensbegriffe nicht von den Objekten gewonnen: „Die Glaubensbegriffe dagegen sind nicht von den Glaubensdingen abgezogen, sondern sind uns als deren Bilder von Gott gegeben". Es ist etwas anderes, ob die Begriffe uns von Gott gegeben sind oder die feste Zustimmung zu ihnen.

anima supra ea quae sunt ei naturalia; sic intelligendum est etiam in parte ista. Concedendum est igitur, fidem informem, secundum quod virtus est, esse donum divinitus collatum et habitum infusum"[1].

Die Glaubwürdigkeitsmotive haben also keinen Kausaleinfluß auf den Glaubensakt, sonst wäre nach *B.* der Glaube keine theologische Tugend. Wenn die geoffenbarten Wahrheiten auch in der klarsten Weise und mit den besten Argumenten, die möglich sind, vorgelegt werden, so können sie doch nicht die Glaubenssicherheit erzeugen[2]). Dies kann nur die göttliche „illuminatio" oder „illustratio". Sie überwindet die subjektive Schwierigkeit, die der Verstand dem Assens gegenüber empfindet. Trotzdem ist der Glaubensakt kein assensus caecus; er wird ja geleistet auf die Auktorität Gottes hin[3]).

Die „illuminatio" des Glaubens ist eine habituelle Gnadenhilfe, denn das „niti auctoritati divinae" wird eine „forma" genannt[4]).

Noch vieles an der Lehre *B.s* vom Glauben verdiente eine eingehendere Untersuchung; doch kann der Glaube hier nur insofern behandelt werden, als er zur Disposition des Sünders auf die Rechtfertigung beiträgt.

b) Die knechtliche Furcht.

Die psychologische Reihenfolge, in der der Sünder durch die übernatürlichen Tugenden und Gaben auf die Rechtfertigung sich vorbereitet, ist diese: Zunächst erkennt er Gottes Güte, d. h. seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, infolge deren die Sünde Gott mißfällt und von ihm Bestrafung fordert. Dann erkennt er, daß er selbst gesündigt hat und daher Strafe verdient. Endlich steht Gottes Barmherzigkeit vor seinem Geist, die bereit ist, jedem aufrichtig Bereuenden zu verzeihen[5]). Zu diesen heilswirksamen Erkenntnissen kommt der Mensch nicht ohne den Glauben: daher ist der Glaube auch psychologisch das initium salutis, wie schon gezeigt wurde. Auf der ersten und zweiten Erkenntnisstufe entspringt im Strebevermögen die

[1]) 3 d. 23 a. 2 q. 2. [2]) 3 d. 23 a. 1 q. 1 ad 3.
[3]) 3 d. 23 a. 2 q. 2. [4]) 3 d. 23 a. 1 q. 3.
[5]) 4 d. 14 p. 1 a. 2 q. 2.

Furcht, auf der dritten die Hoffnung, und aus diesen beiden die Tugend der Buße. Natürlich ist dies nur die psychologische Reihenfolge der Akte; ob auch die ontologische, d. h. die der Habitus, ist nach dem Früheren fraglich.

Vier Arten von Furcht führt der hl. *B.* an, — der Klarheit halber sei von einer Übersetzung der lateinischen Termini abgesehen. 1) Timor mundanus, „quo quis timet amittere mundana“[1]. 2) Timor servilis, die Furcht des Sünders vor der ewigen Strafe als solcher. 3) Timor initialis, dessen Beweggründe die Strafe und die Beleidigung Gottes sind, doch herrscht der zweite Grund vor[2]. 4) Timor filialis; seine Motive sind die Beleidigung Gottes und die Ehrfurcht vor Gott (?): „Offensam timet et attendit summi Patris reverentiam“[3]. Die letzten zwei Arten der Furcht gehören bereits dem Gnadenstand an. Die knechtliche Furcht ist zwar übernatürlichen Ursprungs, verträgt sich aber nicht mit dem Gnadenstand, sie ist „a Spiritu sancto“, aber nicht „cum Spiritu sancto“. Der Timor mundanus ist rein natürlich und disponiert in keiner Weise zum Heil.

Im Dubium 2 nach der zuletzt zitierten Distinction sind noch zwei Arten von Furcht genannt: timor humanus und timor naturalis. Der erste entspringt aus einer zu großen Liebe seiner eigenen Person, im Gegensatz zum t. mundanus, der aus einer zu großen Anhänglichkeit an das Seinige kommt. Die Unterscheidung ist ohne praktische Bedeutung. Über den timor naturalis spricht *B.* nicht viel, wohl deshalb, weil die natürliche Furcht, die sich auf die Sünde bezieht, durch die gratia grata data oder gratum faciens zum timor servilis oder initialis wird.

Alexander nimmt vier Arten einer übernatürlichen Furcht Gottes an: „Et recipit [timor gratuitus] differentiam hoc modo: quia aut timore gratuito timetur poena, sed non timetur offensa: aut timetur poena et etiam offensa: aut timetur solum offensa, aut neutrum timetur, sed est ipsius reverentiae magnitudinis divinae maiestatis. Secundum primum modum est illa differentia timoris, quae dicitur timor

[1]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4.
[2]) Ibid. a. 2 q. 1. [3]) Ibid.

servilis: secundo modo est timor initialis: tertio modo est timor filialis: et quarto modo filialis similiter: etc."[1])

Zwar sagt *B.* an einer Stelle[2]), die knechtliche Furcht könne entweder natürlichen Ursprungs sein oder aus der gratia gratis data kommen. Doch ist es sicher, daß die natürliche Furcht keine Disposition für die Rechtfertigung ist. Denn wo *B.* ausdrücklich die Frage behandelt, ob die knechtliche Furcht ein „donum" sei[3]), sagt er ganz entschieden: „Dicendum quod absque dubio timor servilis est donum Spiritus sancti".

Unter den Beweisen dafür findet sich auch dieser: „Item non solum a Deo est gratia cooperans, sed etiam gratia voluntatem praeparans; ergo non solummodo a Deo erit timor ille qui regit hominem in statu iustitiae, sed etiam qui praeparat ad illum statum: cum ergo timor servilis sit huiusmodi, videtur, quod timor servilis sit donum Spiritus sancti".

Ebenso wird an der schon im ersten Artikel S. 58 besprochenen Stelle 2 d. 28 a. 2 q. 1 der timor servilis ausdrücklich ein h a b i t u s gratis datus genannt. Doch läßt sich der Gegensatz zwischen diesen Stellen als nur scheinbar nachweisen. Dabei fällt auch ein Licht auf das Verhältnis der eingegossenen Tugenden zur Natur. *B.* vergleicht einmal die Gnade bei ihrem Einzug in die Seele mit einem Regen, der die Pflanzen emporschießen läßt, die vorher entweder nur dem Samen nach in der Erde lagen oder doch vertrocknet waren. Wenn mit der Gnade eine Tugend neu verliehen wird, dann treffe das Bild vom Samen zu. Die schon vorhandenen virtutes informes aber gleichen den verdorrten Pflanzen[4]). Die übernatürlichen Tugenden setzen also in der Natur eine ihnen entsprechende Anlage voraus. Bei den Kardinaltugenden spricht *B.* klarer. Insofern diese die Fähigkeit geben zu übernatürlichen Akten, stammen sie von der Gnade; soweit sie aber eine Neigung zu moralisch gutem Handeln verleihen, „radicaliter sunt a natura, sed completive sunt vel ab operum frequentia et perseverantia, vel a gratiae influentia et praesidentia, vel ex utraque causa. A natura, inquam, sunt radicaliter,

[1]) 3 q. 66 m. 1.
[2]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4.
[3]) Ibid. a. 1 q. 1.
[4]) 3 d. 23 a. 2 q. 5 ad 6.

quia plantatam habemus in nostra natura rectitudinem[1], per quam apti sumus, licet imperfecte, ad opera virtutis et honestatis[2]). Die Leichtigkeit, die sich der Mensch durch häufige Akte derselben Art erwirbt, kann der Seele auch ohne oftmalige Tugendübung durch die virtus infusa verliehen werden. Denn die Gnade ordnet durch die Tugenden, die sie mit sich in die Seele bringt, alle Seelenkräfte hin zu Gott und erleichtert so dem Menschen das Streben nach seinem letzten Ziel. Am vollkommensten wird dies durch eine Tugend dann erreicht, wenn sie sowohl von häufiger Übung wie von der Gnade herstammt. Dies gilt im eigentlichen Sinn freilich nur von jenen Tugenden, deren Objekt natürlichen Akten zugänglich ist, also nicht von den theologischen. Doch haben auch sie einen gewissen natürlichen „Samen" in der Seele. Denn wie bereits ausgeführt wurde, entsteht der materielle Teil des Glaubens auf natürliche Weise, und dem entspricht auch ein natürliches Element in der Hoffnung und in der Liebe. Denn die Wahrheiten des Glaubens können, wenn ihnen auch noch nicht der Assens geleistet wurde, doch in der Seele ein gewisses unvollkommenes, unwirksames Verlangen erregen. — So ist es auch zu verstehen, wenn *B.* von einem natürlichen Ursprung des timor servilis redet. Fähig, einen heilswirksamen Akt hervorzubringen, wird dieser allerdings nur durch das übernatürliche donum.

Dies deutet der hl. Lehrer an, wo er vom Entstehen der Furcht aus der Liebe zur Glückseligkeit spricht[3]): „Timor servilis, cum quis timet incurrere aeterna tormenta, est ex amore aeternae salutis et beatitudinis: et iste amor, quantum est de se, non est culpabilis, sed est vel naturalis vel gratuitus a gratia gratis data, vel gratuitus a gratia gratum faciente; et timor servilis bene potest esse ex amore salutis primo vel medio modo dicto".

Die Furcht, die aus der natürlichen Liebe zur Glückseligkeit entspringt, ist gewiß nur natürlich; sie ist das „semen" der übernatürlichen Furcht. Nachdem aber der Sünder einmal durch die fides informis sicher ist, daß ihm

[1]) Natürlich ist diese rectitudo nicht die der Engel und ersten Menschen; wir sind ja durch sie nur „imperfecte" fähig zum Guten.

[2]) 3 d. 33 a. un. q. 5. [3]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4.

die Hölle droht, wenn er nicht umkehrt, so entspricht dieser übernatürlichen Erkenntnis die eingegossene Gabe der Furcht.

Aber noch eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus *B.* gegen den übernatürlichen Ursprung der knechtlichen Furcht. Sie ist, wie bereits S. 241 gesagt, mit dem Gnadenstand nicht vereinbar („*a* Spiritu sancto, sed non *cum* Spiritu sancto“). Wie kann sie also aus der heiligmachenden Gnade stammen?

In der Quaestio, ob die knechtliche Furcht des Sünders auch bei seinem Eintritt in den Gnadenstand weiterbestehe, wählt *B.* zwischen der affirmativen und der negativen Sentenz, die er anführt, einen Mittelweg[1]: „Timor servilis tres habet conditiones: unam sicuti materialem et substratam, et hoc est timere poenam aeternam; alteram sicut formalem et completivam, et hoc est principaliter intueri illam poenam; tertiam sicut annexam, et hoc est habere voluntatem deformem coniunctam. Cum igitur gratiae donum superinducitur, timor servilis quantum ad hoc, quod materiale erat in ipso, hoc est, in quantum habilitabat ad timendum poenam, manet cum gratia, quia gratiae non repugnat. Quantum vero ad alias duas conditiones, videlicet quantum ad completivam et quantum ad annexam, pellitur per ipsam gratiam; quia cum gratia supervenit, nec principaliter intuetur poenam, nec habet annexam voluntatem malam“.

Diese „conditio materialis“ scheint sich von der „formalis et completiva“ dadurch zu unterscheiden, daß jene eine Abkehr und Furcht vor der Hölle ist, insofern sie eben als ein mögliches Übel aufgefaßt wird, während diese darin besteht, daß der Mensch die ewige Verdammnis als Strafe, d. h. als durch seine Sünden schon verdient, fürchtet. Diese zweite Furcht wird natürlich durch die Gnade aufgehoben, weil dem Gerechten die Hölle nicht mehr bevorsteht, trotzdem bleibt auch in ihm eine gewisse Furcht, denn er kann ja die Gnade wieder verlieren. Diese Unterscheidung dürfte den Schlüssel enthalten zur Lösung der oben genannten Schwierigkeit. Wie bereits gesagt, bekommt der Mensch zugleich mit der Gnade den timor initialis und filialis[2], die sich zu einander verhalten wie Materie und Form. Ebenso aber kann man sagen,

---

[1]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 3. [2]) 3 d. 34 a. 2 q. 1.

daß die knechtliche Furcht sich zu jenen beiden Arten nach der Weise eines materiellen Substrates verhält, denn sie hat mit ihnen gemeinsam, daß sie eine Abkehr von der ewigen Verdammnis ist. So wird es dem Denken des seraphischen Lehrers entsprechen zu sagen, die knechtliche Furcht bleibe im Sünder letztlich vom eingegossenen timor filialis her. Wenn nämlich die Gnade aus der Seele schwindet, weicht mit ihr auch die Liebe und die „reverentia summi Patris", das Distinktivum des timor filialis, ebenso die Furcht vor der Beleidigung Gottes (timor initialis), und es bleibt nur mehr die Furcht vor der Hölle, der timor servilis. So erklärt es sich, wie dieser eine mit der Gnade eingegossene gratia gratis data sein kann, obwohl es unmöglich ist, daß er zugleich mit der Gnade in der Seele bleibe. Er ist vielmehr als timor servilis eine rein vorbereitende Gnade.

Alexander[1]) unterscheidet die natürliche und die knechtliche Furcht nach der verschiedenen Erkenntnis, die man von der ewigen Strafe haben kann. Auch mit der natürlichen Vernunft erkennt der Mensch, daß ihm für die Sünde Strafe gebührt. Und so erkennt und fürchtet er auch unter dieser allgemeinen Rücksicht die Höllenstrafe. Aber unter ihrer formalen Rücksicht, als poena damni erfaßt er sie nicht, bevor er durch das übernatürliche Licht des Glaubens die ewige Seligkeit erkannt hat. Die knechtliche Furcht aber kann als gratia gratis data nur von einer übernatürlichen Erkenntnis ausgehen. Und nur eine übernatürliche Furcht bereitet auf die Rechtfertigung vor.

„Responsio, est timere poenam multipliciter: est enim timere poenam ex apprehensione naturali: et est timere ex comprehensione, quae est per fidem. Timere vero poenam aeternam ex apprehensione naturali, timoris est naturalis, et non timoris servilis: sed timere poenam per comprehensionem, quae est ex fide, est timor servilis. Inde est quod cum aliquis timet poenam suspendii, et propter hoc abstinet a furto: non timet serviliter sive timore servili, qui est donum Spiritus sancti: sed naturali timore".

---

[1]) 3 q. 66 m. 4.

Gegen Schluß desselben Membrums kommt allerdings eine Wendung, nach der es scheinen möchte, als wäre das Objekt der natürlichen Furcht ein irdisches Übel, das der knechtlichen die ewige Verdammung.

„Secundum hoc ergo intelligendum, quod timoris naturalis ratio est amor salutis propriae in praesenti: sed secundum quod est amor propriae salutis in futuro, sic est amor ratio timoris servilis: ideo enim timet poenam aeternam, quam credit ex fide informi, qui amat salutem aeternam".

c) Die übernatürliche Hoffnung des Sünders.

Die eingegossene Tugend der Hoffnung ist dem Menschen notwendig, damit er mit Festigkeit das ewige Heil erwarten kann. Denn es geht über die menschliche Kraft, fest zu erwarten, „quae sunt supra omnem aestimationem humanam", und dafür die Freuden dieses Lebens zu verachten[1]). Durch die Tugend der Hoffnung überläßt sich der Mensch ganz der göttlichen Freigebigkeit, wie durch den Glauben der ewigen Wahrheit, und: „sicut credere quod videtur, non habet difficultatem, credere tamen firmissime quod non videtur, habet magnam difficultatem; sic intelligendum est, quod quamvis sperare bona praesentia, quae aliquo modo videntur in se, vel in suo simili, non est multum difficile; bona tamen invisibilia et aeterna quae oculus non vidit, expectare certa fiducia et pro illis temporalia bona contemnere et his omnibus quae videntur superferri, hoc magnam habet difficultatem et magnam dignitatem"[2]).

Die Tugend der Hoffnung kann „ohne Form" sein; denn auch der Sünder kann die ewige Seligkeit erwarten, die ihm zuteil wird, wenn er sich bekehrt. Durch die übernatürliche Tugend der Hoffnung erhält der Sünder eine Hinneigung zum höchsten Gut, die, obwohl „exilis et semiplena"[3]), solange die heiligmachende Gnade fehlt, ihn doch auf diese disponiert.

[1]) 3 d. 26 a. 1 q. 1.
[2]) Ibid. ad 4.
[3]) 3 d. 26 a. 1 q. 4 ad 4.

d) Die Tugend der Buße.

Die Tugend der Buße ist ein übernatürlicher Habitus, der den Menschen zum Schmerz und Abscheu über die Sünde antreibt[1]). Ihr Formalobjekt ist: „malum proprium a se contra Deum perpetratum, prout homo ex hoc dignus est puniri"[2]). Die Buße ist an und für sich nach *B.* eine Gnadengabe, ein donum, „cum quo est Spiritus sanctus"[3]); sie wird mit der Gnade verliehen und ist auch als Buße erst im Gnadenstand vollkommen. Ihr Akt ist unmittelbar verdienstlich für das ewige Leben. So aufgefaßt, ist die Buße allerdings keine Disposition auf die Bekehrung, wohl aber für die Nachlassung der Sünde, wie unten gezeigt wird.

Indessen kann die Buße auch ohne die Gnadenform weiterbestehen, und dann ist sie eine der unumgänglich notwendigen Dispositionen des Sünders[4]). *B.* nennt die „poenitentia informis" ständig „attritio", die „formata" nur „contritio". So sagt er, zum fruchtbringenden Empfang der Taufe sei auch bei Erwachsenen kein Akt der poenitentia formata erfordert, sondern es genüge ein „actus informis, utpote attritio"[5]).

Damit die attritio auf die Gnade vorbereitet, muß ihr Beweggrund die Sünde als Beleidigung Gottes einschließen; das Motiv der Strafe reicht nicht aus[6]). Als Beleidigung Gottes kann aber der Mensch die Sünde nur bereuen mit Hilfe der gratia gratis data[7]), eben der poenitentia informis.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Attritio nach *B.* eine habituelle Gnadengabe ist. Wo *B.* über die Frage spricht, ob und wie die Attritio zur Contritio werden könne, sagt er, die Frage könne in einem dreifachen Sinn verstanden werden: zunächst vom Habitus der Attritio, „quod habitus, quo quis atteritur, formetur

[1]) 4 d. 14 p. 1 a. 1 q. 1. [2]) Ibid. q. 2.
[3]) 4 d. 14 p. 1 a. 2 q. 2 ad 6; et al.
[4]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 2.
[5]) 4 d. 4 p. 1 dub. 1; vgl. ferner 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 3.
[6]) 4 d. 14 p. 2 a. 1 q. 3; 2 d. 7 p. 1 a. 1 q. 1 ad 1.
[7]) Ibid. et 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 2 ad 1. 2. 3; et al.

et illo conteratur, sicut fides informis fit formata; et hoc credo verum, credo enim, quod habitus poenitentiae informis per adventum gratiae formatur". Zweitens könne man an den Akt der Attritio denken: „et adhuc concedo, quod actus qui in principio sui est attritio, antequam interrumpatur fiat contritio". Endlich könne man die Frage vom Wiederaufleben eines im Stand der Sünde vollbrachten guten Werkes verstehen, und dann müsse die Antwort verneinend sein. — Im allgemeinen bezeichnet „Attritio" bei *B.* den Habitus der poenitentia informis, wenn auch hie und da der Akt so genannt wird[1]).

Der Akt der poenitentia informis ist die unmittelbare Vorbereitung auf die Eingießung der Gnade. Während bei *Thomas* die unmittelbar vorbereitenden Akte aus der heiligmachenden Gnade selbst kommen[2]), muß nach *B.* die Gnade den freien Willen im Akt der Attritio „finden"[3]).

„Actus formari potest a gratia dupliciter: uno modo a gratia ipsum motum secundum suam substantiam eliciente et imperante, ut cum gratia movet liberum arbitrium ad bonum opus; et tunc verum est, quod animae gratificatio et mundatio et habilitatio ad bonum talem actum praecedit. Alio modo actus formatur a gratia non imperante nec eliciente, sed adveniente, ut quando liberum arbitrium est in actu consono gratiae; tunc etiam adveniens et inveniens liberum arbitrium in actu utrumque simul tempore format, scilicet potentiam et actum, prius tamen natura actum quam potentiam, sicut dispositionem intermediam. Et de tali non est verum, quod sequatur mundationem vel informationem, immo praecedit et ordinatur ad remissionem culpae; quod quidem non facit aliquis actus a gratia elicitus, prout dicitur gratum faciens. Nam etiam ille actus, quo anima se disponit, est a gratia, secundum quod gratia dicit aliquid gratis datum; quia secundum quod habitum est in secundo, liberum arbitrium non se disponit ad gratiam gratum facientem sine aliquo gratis dato. Et sic patent tria obiecta. Contritio vero, quae est post iustificationem, est per modum illum, quem dicit [obiiciens]", nämlich ein actus formatus, verdienstlich für die Glorie.

---

[1]) 4 d. 4 dub. 1.

[2]) 1,2 q. 113 a. 8; vgl. *J. Stufler*, De Deo operante, 342 ff. 348 ff.

[3]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 2 ad 1. 2. 3; vgl. ibid. q. 3.

Da der disponierende Akt, von dem der Text spricht, der Akt der Attritio ist, so wird diese damit als die unmittelbare Vorbereitung auf die Rechtfertigung bezeichnet: mit dem Akt der Attritio ist die Verleihung der habituellen Gnade notwendig verbunden[1]):

„Alia est poenitentia, qua quis poenitet propter Dei offensam, paratus ei facere emendam. Et haec non est sine divina gratia gratum faciente vel gratis data; et haec adeo disponit ad gratiam, quod nullus est sic poenitens, quin inveniat gratiam et veniam; et ideo Deus nulli eam dat, nisi cum quo proponit facere misericordiam. — Et quoniam diabolus hanc habere non potest, ideo non potest habere veniam. Sed si per impossibile poneretur, quod diabolus hanc haberet; utique Dominus daret ei gratiam . . . Concedendum igitur, quod omnis agens poenitentiam super culpam secundum assignationem praedictam, quantumque peccaverit, invenit veniam".

Sobald also die Gnade in die Seele kommt, wird zuerst der Akt der Attritio oder Poenitentia informis informiert, durch ihn der Habitus; damit wird Akt und Habitus zur Contritio, deren unmittelbare Folge die Tilgung der Sündenschuld ist. Natürlich geschieht dies der Zeit nach zugleich, doch besteht ein Früher und Später des Naturzusammenhangs[2]). Dies ist nach *B.* der Sinn des Satzes: Ex attrito fit contritus[3]).

Im allgemeinen erscheint bei *B.* als unmittelbare Vorbereitung auf die Gnade der Akt der Attritio; eine Stelle jedoch scheint die Möglichkeit offen zu lassen, daß der Habitus unter Umständen ausreiche[4]).

„Respondeo: Dicendum, quod secundum speciale privilegium potest Deus iustificare sine omni praeparatione; tamen secundum legem communem non iustificat nisi eos qui se praeparant, sicut dicitur in Zacharia: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Et quia praeparatio debet esse secundum convenientiam ad iustificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio; necesse est, quod homo se praeparet motu fidei et doloris, ita quod gratia inveniat liberum arbitrium in utroque istorum actuum, vel etiam summe paratum ad utrumque, ita quod in eodem instanti paratum sit moveri, in quo gratia advenit".

---

[1]) 4 d. 14 p. 2 a. 1 q. 3.
[2]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 2.
[3]) Ibid. q. 3 nota.
[4]) 4 d. 17 p. 1 a. 2 q. 3.

Es ist schwer verständlich, wie der Wille des Sünders bereit sein kann zu den Akten des Glaubens und der Reue, ohne daß er durch einen förmlichen Akt seine Anhänglichkeit an das Schlechte, die eben die Sünde darstellt, widerrufen hätte. Die Stelle ist auch vereinzelt, während die Notwendigkeit des Aktes der Attritio wiederholt und klar betont wird. Immerhin bedeutet dieser Text eine Annäherung an die Lehre des Aquinaten, nach der die unmittelbare Disposition zur Rechtfertigung aus der Gnade selbst kommt, mit der der freie Wille mitwirken muß.

Nach *B.* haben also Attritio und Contritio dasselbe Formalobjekt. Wird doch ein und derselbe Akt informiert und dadurch aus einem actus attritionis zum actus contritionis. Die virtus formata und ihre entsprechende virtus informis können nicht durch das Formalobjekt verschieden sein. Sooft der Sünder eine wahre Attritio hat, wird ihm die habituelle Gnade gegeben und er dadurch gerechtfertigt, „cum ipsa contritio non sit sine iustificatione"[1]).

Eine Folgerung aus dieser Rechtfertigungslehre ist, daß niemand die sakramentale Lossprechung empfangen kann, wenn er nicht schon gerecht ist; der hl. *B.* sagt dies auch klar[2]). Trotzdem ist das Verlangen nach dem Sakrament eine notwendige Disposition zur Rechtfertigung; auf den naheliegenden Einwand, welchen Zweck in diesem System die Beichte habe, antwortet *B.*: „Nec tamen frustra confitetur; si enim pro loco et tempore non confiteretur, verum votum non esset (Dieses ist also notwendig!) aut esse desisteret, si prius esset"[3]).

Danach ist auch die Stelle[4]) zu verstehen: „His [contritione, confessione, satisfactione] debito modo concurrentibus cum absolutione facta ab eo, in quo est ordo clavis et iurisdictio, absolvitur homo a peccato et reunitur Ecclesiae et reconciliatur Christo, mediante clave sacerdotali".

Indes gehört die Wirkung der Absolution nicht mehr zum Gegenstand dieser Untersuchung.

[1]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 4.
[2]) 4 d. 17 p. 1 dub. 2.
[3]) 4 d. 17 p. 1 dub. 1.
[4]) Brev. 6,10.

Mit der Attritio ist die Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung vollendet; der Akt der Attritio ist das letzte Tor in das Reich der Gnade.

Für die Vorbereitung der Engel und ersten Menschen auf den Gnadenstand scheint nach dem hl. *B.* eine Gnadenhilfe nicht unbedingt notwendig zu sein. Nur mit einem gewissen Schwanken spricht er von angeschaffenen Tugenden; dabei bleibt die weitere Frage offen, ob diese Tugenden, wenn sie vorhanden sind, als übernatürlich gedacht werden müßten. Mit ihrer Hilfe setzt der Engel den Akt der vollkommenen (natürlichen) Gottesliebe und empfängt dann sofort die habituelle Gnade. Obwohl die Lehre von der „Bekehrung" der Engel für die heutige Theologie keine große Bedeutung mehr hat, mußte sie doch gesondert behandelt werden, damit nicht in der schwierigen Frage der Rechtfertigung des Sünders Texte unbesehen hingenommen werden, die von der Erhebung der schuldlosen Natur handeln.

Bei der Bekehrung des Sünders sind in erster Linie von Bedeutung die Habitus der übernatürlichen Tugenden und Gaben, die vom Gnadenstand her noch erhalten sind. Wie der Sünder disponiert wird, der niemals die Gnade besaß, ließ sich aus *B.* nicht sicher ermitteln. Nach ihm gilt allgemein, daß ein im Wesen übernatürlicher Akt einen entsprechenden Habitus voraussetzt. Unter den Tugenden steht an erster Stelle der Glaube; sein Akt geht allen anderen Heilsakten voraus. Ihm folgt der Akt der Hoffnung und der knechtlichen Furcht. Aus diesen Akten entsteht im Sünder eine gewisse Gottesliebe; sie entspringt nicht aus einem Habitus, ist daher dem Wesen nach natürlich. Doch muß sie übernatürlich quoad modum genannt werden, da der Mensch im Stand der Sünde sie nicht haben kann, ohne ein „auxilium gratis datum", nämlich die soeben erwähnten übernatürlichen Habitus. Nach diesen Akten, die sich auf das höchste Gut beziehen, rechnet der Mensch mit dem ab, was ihn vom höchsten Gut zurückhält, mit der Sünde, durch den Akt der Attritio, der dem Habitus der poenitentia infor-

mis entspringt. Darauf folgt unmittelbar die heiligmachende Gnade; durch sie wird der Akt und sein Habitus informiert, und das ist die Contritio. Durch den Akt der Contritio erlangt der Mensch die Nachlassung der Sünde und wird so gerecht.

Es läßt sich bei dem Mangel an Spezialuntersuchungen über die Gnadenlehre in der scholastischen Literatur, namentlich der handschriftlichen, einstweilen kaum feststellen, wieviel in diesem System Eigengut des seraphischen Lehrers ist. Wenn man ihn mit *Alexander v. Hales* vergleicht, so kann man im allgemeinen sagen, daß der Schüler mehr als der Lehrer in den Bahnen des hl. *Augustinus* wandelt. Dies mag für die franziskanische Schule des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrh.s von ungemein segensreichem Einfluß gewesen sein, weil sie so in der Lehre ihres weltberühmten Generalministers ein Gegengewicht besaß gegen die zersetzenden Wirkungen des Nominalismus.

P. R. Martin O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten

Von **Johann Stufler S. J.**—Innsbruck

P. *R. Martin O. P.* hatte in der Revue des Sciences phil. et théol. 12 (1923) 578—580 gegen mein Werk: D. Thomae Aqu. doctrina de Deo operante bald nach dessen Erscheinen in einer kurzen, aber sehr abfälligen Besprechung den Vorwurf erhoben, es enthalte „une note tout simplement injurieuse" gegen den hl. *Thomas*, und alle Theologen zu einem einmütigen Protest gegen einen derartigen Kommentar aufgefordert. Ich erlaubte mir, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß ich ihm die Berechtigung zu einem derartigen Aufrufe so lange absprechen müßte, als er nicht sein hartes Urteil wissenschaftlich begründet habe (ZkTh 48 [1924] 305). Die Billigkeit dieser Forderung hat mein Gegner wohl selbst stillschweigend anerkannt; denn er hat unter dem Titel: „Pour saint Thomas et les Thomistes contre le R. P. Stufler S. J." vier Beiträge in der Revue Thomiste erscheinen lassen (1924, 579—595; 1925, 167—186; 567—578; 1926, 73—85). Wie man aus dem Titel sieht, sind ihm *Thomas* und Thomismus gleichbedeutende Begriffe: wer die thomistische Auslegung der Lehre des Aquinaten angreift, greift *Th.* selbst an. Ich habe nun allerdings in meinem Werke und auch in dieser Zeitschrift die thomistische Auffassung der Konkurslehre des Aquinaten als unhaltbar bekämpft, aber niemals *Th.* selbst. Wenn *M.*

die Verteidigung der thomistischen Interpretation übernehmen zu müssen glaubt, so kann ich ihm dies nicht verwehren; wenn er aber sich den Anschein gibt, als müßte er auch den englischen Lehrer gegen meine Angriffe in Schutz nehmen, so muß ich dagegen laut und feierlich erklären, daß eine solche Verteidigung nicht am Platze ist, da ich den hl. *Th.* niemals bekämpft habe, sondern nur seine Lehre nach bestem Wissen und Gewissen darzustellen bemüht war. *M.* stößt sich wohl an dem Resultate, zu dem ich gekommen bin, und glaubt, dieses beeinträchtige die Ehre des hl. *Th.*: aber viele andere Theologen stoßen sich jedenfalls nicht weniger an der Lehre, welche die Thomisten dem hl. *Th.* beimessen, und glauben ernstlich, daß diese nicht zu seiner Ehre gereichen würde. Was würde nun *M.* sagen, wenn ich meinem Werke die Aufschrift gegeben hätte: Für den hl. Thomas gegen die Thomisten? Soviel zur Beleuchtung des von *M.* gewählten sensationellen Titels; sehen wir nun zu, ob es ihm gelungen ist, meine Thomasauslegung als falsch nachzuweisen. Ich habe gar nicht die Absicht, auf alle Behauptungen meines Gegners einzugehen, um die Leser durch die Länge der Kontroverse nicht zu sehr zu ermüden, sondern will nur einige Punkte herausgreifen, aus denen man den wissenschaftlichen Charakter dieser neuesten Polemik hinreichend beurteilen kann.

1. Sehen wir zunächst zu, ob *M.* meine Ansicht richtig wiedergegeben hat oder nur gegen eine Chimäre kämpft. Ich hatte in meinem Werke an mehreren Stellen die Behauptung aufgestellt, die zweiten Ursachen hätten eine actio instrumentalis, insofern sie in der Kraft Gottes als der Hauptursache ihren Wirkungen das Sein geben, sie hätten aber auch zugleich eine actio propria, die ihrer eigenen Form entspreche. *M.* faßt dies so auf, als hätte ich damit den zweiten Ursachen die Fähigkeit zugeschrieben, auch ohne die Kraft Gottes und ohne Unterordnung unter seine Kausalität tätig zu sein. Er gibt meine Ansicht also wieder: „Dans la théorie du R. P. Stufler, Dieu n'est pas cause première universelle de toute action de la créature; les créatures d'au-

tre-part n'agissent pas toujours, dans l'exercice de leur causalité, comme causes subordonnées et instrumentales“ (R. Th. 1924, 590). Daraus schließt er, daß meine Lehre, was diesen Punkt betreffe, durchaus nicht jene des hl. *Th.* sei (l. c. 594).

Dies wäre nun allerdings der Fall, wenn ich den hl. *Th.* wirklich so interpretiert hätte, wie er es darstellt; aber in Wirklichkeit sage ich gerade das Gegenteil, daß nämlich alle zweiten Ursachen bei allen ihren Tätigkeiten als Werkzeuge Gottes handeln und nur in seiner Kraft ihren Wirkungen das Sein geben können. Denn ich stellte den Satz auf und bewies ihn durch 40 Seiten: „Causae secundae, quamvis propriis virtutibus aliquos effectus particulares producant, tamen ad esse agere non possunt nisi in virtute Dei“ (81). Da nun jede Tätigkeit das Sein zu ihrem Terminus hat, kann es keine Tätigkeit der zweiten Ursachen geben, die von Gott als der Hauptursache unabhängig wäre. Wie kam nun *M.* zu diesem Mißverständnisse? Ich glaube, nicht irre zu gehen, wenn ich den Grund darin erblicke, daß er die Lehre des hl. *Th.* von der doppelten Tätigkeit jedes Instrumentes nicht hinreichend beachtet hat.

Nach *Th.* hat nämlich jedes Werkzeug zwei verschiedene Tätigkeiten, eine actio instrumentalis und eine actio propria:

„Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum“ (3 q. 62 a. 1 ad 2; vgl. 1 q. 45 a. 5; 3 q. 19 a. 1 in c. et ad 2; de Ver. q. 27 a. 4; C. g. 2.21; 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3; a. 3 qc. 3).

Die instrumentale Tätigkeit übt das Werkzeug aus durch eine von der Hauptursache entlehnte und ihm vorübergehend mitgeteilte Kraft, die in ihm ist per modum

intentionis, „habens esse quoddam incompletum", die eigene Tätigkeit aber durch die eigene Kraft, die ihm von Natur aus innewohnt „ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura" (de Pot. q. 3 a. 7 ad 7). Die instrumentale Tätigkeit ist keine andere als die der Hauptursache („non est alia praeter operationem moventis ipsam"), die eigene Tätigkeit, die das Werkzeug durch seine Form hat, „non pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem" (3 q. 19 a. 1). Beide Tätigkeiten sind dem Werkzeuge als solchem wesentlich; handelte es nicht in der Kraft der Hauptursache, dann wäre es kein Werkzeug; hätte es keine eigene Tätigkeit durch seine eigene Form, dann wäre kein Grund da, warum sich die Hauptursache gerade dieses und nicht eines andern Werkzeuges bediente (1 q. 45 a. 5). Gleichwohl aber sind es nicht zwei numerisch und real, sondern nur begrifflich verschiedene Tätigkeiten; ein und dieselbe Tätigkeit ist es, womit das Beil das Holz spaltet und ein Bett macht: „scindendo enim facit lectum". Ebenso äußert sich *Th.* 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3.

Das bisher Gesagte ist eine Wahrheit, über die man unter Thomaskennern eines Sinnes ist. Ich habe sie in meinem Werke (84 ff) klar und deutlich auseinandergesetzt und daraus den Schluß gezogen: Obschon nach *Th.* alle geschöpflichen Ursachen als Instrumente Gottes handeln, muß ihnen doch außer der rein instrumentalen Tätigkeit auch eine Eigentätigkeit zugeschrieben werden, die sie nicht durch eine von Gott nur vorübergehend mitgeteilte, sondern durch eine ihnen eigene und dauernd innewohnende Kraft ausüben. Habe ich aber damit, wie *M.* mir vorwirft, behauptet, die zweiten Ursachen könnten ihre actio propria ausüben, ohne zugleich instrumental als Werkzeuge Gottes tätig zu sein? Dies wäre nur dann der Fall, wenn ich gesagt hätte, beide Tätigkeiten, die werkzeugliche und die eigene, seien nicht bloß real von einander verschieden, sondern könnten auch in Wirklichkeit von einander getrennt werden. Nun habe ich aber in meinem Werke ausdrücklich gesagt: „Illae duae ope-

rationes quoad rem sunt una, i. e. non alia operatione agit secundum propriam formam et alia, secundum quod est motum" (85). Es kann daher nie der Fall eintreten, daß eine zweite Ursache durch eigene Kraft eine Wirkung hervorbringt, ohne zugleich instrumental in der Kraft Gottes tätig zu sein. Außerdem habe ich oft sogar ausdrücklich betont, daß Gott die Hauptursache aller Tätigkeiten der zweiten Ursachen sei. Nur einige Belege seien angeführt: „Ergo Deus est causa prima principalis omnium effectuum naturalium" (95). „Causae creatae in operationibus suis multo magis a Deo dependent quam instrumentum humanum ab artifice" (99). „Ad eos effectus, qui non a solo Deo per creationem fiunt, Deus et causae secundae ita cooperantur, ut Deus causa prima et principalis, causae secundae autem instrumentales sint" (104). Wenn *M.* trotz dieser klaren Stellen mir die wahrhaft absurde und in ihrer Konsequenz zum Atheismus führende Meinung unterschiebt, daß die zweiten Ursachen nicht in allen ihren Tätigkeiten von Gott als der Hauptursache abhängen, so kann ich mir dies nicht anders erklären, als daß er an dem bei *Th.* so oft vorkommenden Ausdruck: „actio propria" sich stieß und glaubte, daß in der Anerkennung einer actio propria, die als solche nicht instrumental ist, auch die Behauptung einer völligen Unabhängigkeit der zweiten Ursachen von Gott eingeschlossen sei. Nur unter dieser Voraussetzung konnte er schreiben: „Le R. P. Stufler, en concédant aux causes secondes une opération non-instrumentale, ne peut que se buter gravement contre ces affirmations de l'Ange de l'École" (l. c. 594). Nach der oben dargelegten Lehre des hl. *Th.* aber ist umgekehrt zu sagen: Wer, wie *M.* den zweiten Ursachen nur eine instrumentale, nicht aber auch eine eigene, nicht-instrumentale Tätigkeit einräumt, der setzt sich in offenkundigen Widerspruch mit der Lehre des hl. *Th.*

2. Dieser Lehrpunkt von der doppelten Tätigkeit der zweiten Ursachen ist aber von der größten Bedeutung für die richtige Auslegung der Konkurslehre des Aqui-

intentionis, „habens esse quoddam incompletum", die eigene Tätigkeit aber durch die eigene Kraft, die ihm von Natur aus innewohnt „ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura" (de Pot. q. 3 a. 7 ad 7). Die instrumentale Tätigkeit ist keine andere als die der Hauptursache („non est alia praeter operationem moventis ipsam"), die eigene Tätigkeit, die das Werkzeug durch seine Form hat, „non pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem" (3 q. 19 a. 1). Beide Tätigkeiten sind dem Werkzeuge als solchem wesentlich; handelte es nicht in der Kraft der Hauptursache, dann wäre es kein Werkzeug; hätte es keine eigene Tätigkeit durch seine eigene Form, dann wäre kein Grund da, warum sich die Hauptursache gerade dieses und nicht eines andern Werkzeuges bediente (1 q. 45 a. 5). Gleichwohl aber sind es nicht zwei numerisch und real, sondern nur begrifflich verschiedene Tätigkeiten; ein und dieselbe Tätigkeit ist es, womit das Beil das Holz spaltet und ein Bett macht: „scindendo enim facit lectum". Ebenso äußert sich *Th.* 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3.

Das bisher Gesagte ist eine Wahrheit, über die man unter Thomaskennern eines Sinnes ist. Ich habe sie in meinem Werke (84 ff) klar und deutlich auseinandergesetzt und daraus den Schluß gezogen: Obschon nach *Th.* alle geschöpflichen Ursachen als Instrumente Gottes handeln, muß ihnen doch außer der rein instrumentalen Tätigkeit auch eine Eigentätigkeit zugeschrieben werden, die sie nicht durch eine von Gott nur vorübergehend mitgeteilte, sondern durch eine ihnen eigene und dauernd innewohnende Kraft ausüben. Habe ich aber damit, wie *M.* mir vorwirft, behauptet, die zweiten Ursachen könnten ihre actio propria ausüben, ohne zugleich instrumental als Werkzeuge Gottes tätig zu sein? Dies wäre nur dann der Fall, wenn ich gesagt hätte, beide Tätigkeiten, die werkzeugliche und die eigene, seien nicht bloß real von einander verschieden, sondern könnten auch in Wirklichkeit von einander getrennt werden. Nun habe ich aber in meinem Werke ausdrücklich gesagt: „Illae duae ope-

rationes quoad rem sunt una, i. e. non alia operatione agit secundum propriam formam et alia, secundum quod est motum" (85). Es kann daher nie der Fall eintreten, daß eine zweite Ursache durch eigene Kraft eine Wirkung hervorbringt, ohne zugleich instrumental in der Kraft Gottes tätig zu sein. Außerdem habe ich oft sogar ausdrücklich betont, daß Gott die Hauptursache aller Tätigkeiten der zweiten Ursachen sei. Nur einige Belege seien angeführt: „Ergo Deus est causa prima principalis omnium effectuum naturalium" (95). „Causae creatae in operationibus suis multo magis a Deo dependent quam instrumentum humanum ab artifice" (99). „Ad eos effectus, qui non a solo Deo per creationem fiunt, Deus et causae secundae ita cooperantur, ut Deus causa prima et principalis, causae secundae autem instrumentales sint" (104). Wenn *M.* trotz dieser klaren Stellen mir die wahrhaft absurde und in ihrer Konsequenz zum Atheismus führende Meinung unterschiebt, daß die zweiten Ursachen nicht in allen ihren Tätigkeiten von Gott als der Hauptursache abhängen, so kann ich mir dies nicht anders erklären, als daß er an dem bei *Th.* so oft vorkommenden Ausdruck: „actio propria" sich stieß und glaubte, daß in der Anerkennung einer actio propria, die als solche nicht instrumental ist, auch die Behauptung einer völligen Unabhängigkeit der zweiten Ursachen von Gott eingeschlossen sei. Nur unter dieser Voraussetzung konnte er schreiben: „Le R. P. Stufler, en concédant aux causes secondes une opération non-instrumentale, ne peut que se buter gravement contre ces affirmations de l'Ange de l'École" (l. c. 594). Nach der oben dargelegten Lehre des hl. *Th.* aber ist umgekehrt zu sagen: Wer, wie *M.* den zweiten Ursachen nur eine instrumentale, nicht aber auch eine eigene, nicht-instrumentale Tätigkeit einräumt, der setzt sich in offenkundigen Widerspruch mit der Lehre des hl. *Th.*

2. Dieser Lehrpunkt von der doppelten Tätigkeit der zweiten Ursachen ist aber von der größten Bedeutung für die richtige Auslegung der Konkurslehre des Aqui-

naten. Haben die geschaffenen Ursachen eine instrumentale Tätigkeit, die keine andere ist als jene der Hauptursache, und eine eigene, die ihnen durch ihre eigene Form zukommt, dann muß diesen beiden Tätigkeiten auch ein doppelter effectus proprius entsprechen. Denn gleichwie der Effekt ein notwendiges Korrelat zur Tätigkeit, so ist auch der effectus proprius ein notwendiges Korrelat zur actio propria. Es muß sich demnach in der von Gott als Hauptursache und dem Geschöpfe als Instrument gemeinsam gesetzten Wirkung etwas Positives und Reales aufzeigen lassen, was nur Eigenwirkung Gottes sein kann, und etwas Positives und Reales, was nur Eigenwirkung des Geschöpfes ist. Dies darf freilich nicht so aufgefaßt werden, als ob ein Teil der Wirkung von Gott allein und der andere Teil von der zweiten Ursache allein gesetzt würde, denn die Gesamtwirkung ist eine einheitliche und unteilbare. Gott und das Geschöpf setzen die ganze Wirkung; aber eine und dieselbe Wirkung ist nach einer bestimmten Rücksicht Gottes Eigenwirkung, nach einer andern eine Eigenwirkung des Geschöpfes. Von Gott ist die Wirkung, insofern sie ein ens ist, vom Geschöpfe, insofern sie ein ens tale ist.

Nach dem früher Gesagten versteht es sich von selbst, daß *M.* den Sinn dieser begrifflichen Zerlegung der einen Wirkung in zwei verschiedene effectus proprii nicht richtig erfassen konnte, da er den zweiten Ursachen keine actio propia non-instrumentalis einräumen will. Ich hatte in meinem Werke den Satz geschrieben: „Ipsa ratio instrumenti, quae agentibus secundis convenit, vetat, quominus eis omnis effectus positivus proprius denegetur. Nam in omni effectu, qui a causa principali ope instrumenti producitur, aliqua (nicht „alia", wie *M.* wiedergibt) realitas continetur, quae ad virtutem propriam instrumenti, non vero ad causam principalem pertinet" (109). Darauf erwidert *M.:* „Alle Thomisten müssen den Satz, daß den zweiten Ursachen eine Eigenwirkung zukomme, die nicht Eigenwirkung Gottes sei, leugnen, und als durchaus unvereinbar mit dem vom englischen Lehrer entwickelten Begriff der werkzeuglichen Tätigkeit bezeichnen" (l. c. 594).

Ich aber sage im Gegenteile: Nach Thomas gibt es eine Eigenwirkung der zweiten Ursachen, die verschieden ist von der Eigenwirkung Gottes. Einige Texte mögen dies zeigen.

C. g. 3,66 lesen wir: „Igitur esse est proprius effectus primi agentis..., secunda autem agentia . . . agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse". Sind aber die Eigenwirkungen der zweiten Ursachen andere Vollkommenheiten als jene, welche die Eigenwirkung Gottes bildet, dann ist nicht alles, was in der Wirkung sich findet, eine Eigenwirkung Gottes. In Christus ist nach dem englischen Lehrer die menschliche Natur in allen ihren Tätigkeiten ein Werkzeug der göttlichen, und dennoch erkennt er ihr eine Eigenwirkung zu, die von jener der göttlichen Natur verschieden ist: „Dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinae et operationis humanae in Christo" (3 q. 19 a. 1 ad 5). Diese Wahrheit erschien dem Kommentator *Caietan* als etwas so Selbstverständliches, daß er nur für „Neulinge" in der Theologie die Bemerkung hinzufügte: „Vide novitie . . . numquam operatum proprium unius operationis est operatum proprium alterius, ut in principio responsionis docemur". De Pot. q. 7 a. 2 unterscheidet der englische Lehrer wieder genau zwischen den Eigenwirkungen der Geschöpfe und Gottes. Wenn verschiedene Ursachen, so führt er aus, verschiedene Wirkungen hervorbringen, so muß das, was allen diesen Wirkungen gemeinsam ist, der Kausalität einer höheren Ursache zugeschrieben werden, in deren Kraft sie handeln; das aber, worin die Wirkung der einen Ursache von jener der anderen sich unterscheidet kann nur die Eigenwirkung der verschiedenen nächsten und untergeordneten Ursachen sein. Da nun allen Wirkungen der zweiten Ursachen nur das Sein gemeinsam ist, muß dieses als eine Eigenwirkung Gottes erklärt werden, während alle Verschiedenheiten, durch die dieses Sein bestimmt wird, Eigenwirkungen der zweiten Ursachen sind.

Die Behauptung, daß alles, was in den Wirkungen der zweiten Ursachen sich findet, ein effectus proprius Gottes sei, steht demnach mit der klaren Lehre des hl. *Th.* in evidentem Widerspruche; ja sie führt, logisch zu Ende gedacht, in den Abgrund des Okkasionalismus, der alle Wirkungen, die in der Welt neu entstehen, auf Gottes Ursächlichkeit allein zurückführen will; denn haben die zweiten Ursachen keine Wirkung, die ihnen eigen ist, dann haben sie auch keine ihnen eigene Tätigkeit.

3. Nach *Th.* ist also nur das allen Dingen gemeinsame Sein die Eigenwirkung Gottes, während alle näheren Bestimmungen, die dieses Sein durch die Tätigkeit der zweiten Ursachen erfährt, Eigenwirkungen der Geschöpfe sind. Nach *M.* steht aber diese Lehre in flagrantem Widerspruch zu den obersten Grundsätzen des englischen Lehrers. Nach diesem, sagt er, ist Gott die erste und höchste Ursache in ordine essendi; es kann kein Sein und keine Realität in den Geschöpfen geben, die nicht auf Gott als erste und höchste Ursache zurückzuführen wäre. Er hat mehrere Texte aus *Th.* zusammengetragen, in denen dieser ausdrücklich sagt, Gott sei Ursache nicht bloß des allgemeinen Seins, sondern auch alles dessen, wodurch die gemeinsame Natur determiniert wird, Ursache nicht bloß der spezifischen, sondern auch der individuellen Prinzipien, Ursache der substanziellen und akzidentellen Formen, kurz, Ursache aller Dinge „secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo" (584). Indem ich also Gottes Kausalität auf das allgemeine Sein beschränkte und dessen nähere Bestimmungen den zweiten Ursachen als Eigenwirkung zuschrieb, hätte ich den thomistischen Begriff von Gott als der ersten universellen Ursache gefälscht (585).

Nein, eine Fälschung des thomistischen Gottesbegriffes liegt hier keineswegs vor; *M.* hat nur den Ausdruck „effectus proprius" unrichtig gedeutet. Er meint nämlich, effectus proprius sei nur jene Wirkung, die einer Ursache ausschließlich zukomme. Wenn *Th.* sagt, das esse sei ein effectus proprius Dei, so deutet er dessen Worte dahin aus, daß nur Gott mit Ausschluß aller zweiten Ursachen dasselbe bewirke, wie wir in der nächsten Nummer hören werden. Wenn ich sage, jene Vollkommenheiten, die das Sein determinieren, seien eine Eigenwirkung der zweiten Ursachen, so faßt er dies natürlich ebenso auf und unterlegt meinen Worten den Sinn, daß die zweiten Ursachen mit Ausschluß der göttlichen Kausalität alle Determinationen des Seins bewirken. Aber diese Deutung des Ausdrucks: effectus proprius ist ganz unrichtig und widerspricht dem Sprachgebrauch des hl. *Th.*

und der Thomisten. Effectus proprius wird jene Wirkung genannt, die der actio propria entspricht, d. i. jener Tätigkeit, die eine Ursache durch ihre eigene Form und Kraft setzt, im Gegensatze zur rein instrumentalen Tätigkeit, die sie nur durch die Kraft der Hauptursache setzt. Ist nun aber damit, daß die zweiten Ursachen durch ihre eigene Form eine actio propria haben, wie *Th.* so oft betont, etwa gesagt, daß diese Eigentätigkeit von der göttlichen Kausalität ganz unabhängig sei? Von wem haben denn die zweiten Ursachen die eigene Tätigkeit? Sind denn die Geschöpfe nicht aus sich nichts und verdanken sie nicht alles, was sie sind und was sie leisten, Gott als der ersten und universellen Ursache? Und ist Gott dadurch, daß er den zweiten Ursachen ihre Kausalität gab, nicht Ursache aller ihrer Eigenwirkungen in einem viel höheren Sinne als die zweiten Ursachen selbst? *M.* möge die Worte des hl. *Th.* aus seinem Kommentar zum Liber de Causis (prop. 1) lesen, die ich in meinem Werke p. 90 mitgeteilt habe. Sie lauten:

„Causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, substantiam suam habet a causa prima. Sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi. Ergo causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus. Ergo hoc ipsum, quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa; esse ergo causam effectus inest primo primae causae, secundo autem causae secundae. Quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda.“

Wer also Gott als Schöpfer und Erhalter aller Dinge anerkennt — und daß ich dies getan habe, wird *M.* denn doch nicht ableugnen wollen — anerkennt, daß Gott auch die erste Ursache alles dessen ist, was die zweiten Ursachen durch ihre eigenen Formen als Eigenwirkung hervorbringen. Ich verweise ferner auf den Text des hl. *Th.* aus 1 d. 35 q. 1 a. 3, den ich in einem auch von *M.* zitierten Artikel dieser Zeitschrift (47 [1923] 560) mitgeteilt habe, wo es heißt: „Ipse (Deus) non est causa rerum quantum ad esse ipsarum solum commune, sed quantum ad omne illud,

quod in re est. Cum enim per secundas causas determinetur unaquaeque res ad proprium esse, omnes autem causae secundae sint a prima, oportet, quod, quidquid est in re vel proprium vel commune reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse". Hier schreibt *Th.* wiederum die Determination der Dinge zu ihrem proprium esse im Gegensatz zum esse commune den zweiten Ursachen als Eigenwirkung zu, was ihn nicht hindert, auch diese Determinationen auf Gott als die erste Ursache zurückzuführen. Der Vorwurf, den *M.* gegen meine Thomasauslegung erhoben hat, ist demnach völlig unbegründet und beruht auf einem Mißverständnisse der thomistischen Terminologie.

4. Nach dem Gesagten wird sich wohl niemand mehr darüber verwundern, daß *M.* meine Erklärung der Axioms: esse est proprius effectus Dei, nicht richtig erfaßte, ja sogar sich zu der Behauptung verstieg, daß ich das esse der materia prima gleichstelle (l. c. 587). Auf diesen Punkt brauche ich hier nicht mehr einzugehen, da ich mich hierüber in ZkTh 49 (1925) 204—217 und noch eingehender in den Ephemerides Theol. Lovan. 3 (1926), 200—210 geäußert habe. Nur zwei Punkte sollen hier noch kurz berührt werden. *M.* versteht dieses Axiom so, daß nach *Th.* das esse universale, id quod est formale respectu omnium, ausschließlich („exclusivement") Gott zugeschrieben werde (l. c. 588). Dies ist aber nicht die Auffassung des hl. *Th.*, sondern seines Gegners *Scotus,* der deswegen von den Thomisten scharf zurückgewiesen wurde. So schreibt zB. *Caietan*, der Satz besage nichts anderes als: „esse est per se primo effectus Dei; hoc enim significat ly proprius, et non significat idem quod solum seu tantum, ut arguens (Scotus) intellexit, imponens auctori, quod esse est effectus solius Dei; hoc enim numquam somniavimus, immo omnem causam secundam tenemus dare esse, in virtute tamen primae causae" (in 1 q. 45 a. 5).

M. bekämpft sodann meine Behauptung, daß in jenen körperlichen Wesen, die durch Generation entstanden sind, nur die erste Materie unmittelbar von Gott sei; er meint,

nach *Th.* sei Gott „la cause immédiate de tout ce qui se trouve — en plus — dans les choses existantes“ (l. c. 588). Dieser Satz ist wieder unthomistisch. So findet sich in der Körperwelt eine Bewegung, und dennoch sagt der Aquinate an zwei Stellen, daß, ein etwaiges wunderbares Eingreifen ausgenommen, Gott seit der Erschaffung der Welt keinen Körper unmittelbar bewegt habe (Resp. de art. 36 a. 12; de art. 42 a. 1). In unserer Seele finden sich Willensakte, und doch lehrt *Th.*, daß man Gott nicht als unmittelbare Ursache unserer Willensakte annehmen dürfe (de Ver. q. 24 a. 1). In der Welt gibt es verschiedene Vorgänge, die der göttlichen Weltregierung unterstehen, und gleichwohl sagt der englische Lehrer, daß Gott nicht unmittelbar alles tue, was zur Weltregierung gehöre (de Ver. q. 5 a. 8). Dasselbe lehrt auch *Caietan* (in 1 q. 8 a. 1): „Non enim dicitur in littera, quod Deus est agens immediatum omnium quoad omnia, sed quoad aliquid, scilicet ad esse, quia omnia agit immediate quoad aliquid requisitum ad esse“. Unter diesem „requisitum“ versteht er in den körperlichen Wesen die materia prima, während in den geistigen Wesen das ganze substanzielle Sein unmittelbar von Gott erschaffen ist.

5. In den beiden nächsten Abhandlungen (R. Th. 30 [1925] 167—186 und 567—578) greift *M.* hauptsächlich den Fundamentalsatz meiner Erklärung an, daß Gott alle zweiten Ursachen durch innerere bleibende, ihrer Natur dauernd verliehene Prinzipien zu ihren natürlichen Tätigkeiten bewege. Nach *M.* ist eine solche motio permanens ein Unding, eine contradictio in adiecto, da jede Bewegung eine Veränderung, ein Übergang von einem Zustand zum andern sei und darum ein unvollständiges Sein habe (l. c. 174). Auch hier hat mein Gegner wieder vieles miteinander vermengt, was scharf auseinander gehalten werden muß. Man muß erstens unterscheiden zwischen Bewegung in aktivem und passivem Sinne, zwischen motio und motus. Ein motus im eigentlichen Sinne, den *Th.* als actus existentis in potentia inquantum huiusmodi definiert (3 Phys. lect. 2), findet sich nur in

der Körperwelt und ist immer sukzessiv und zeitlich; er ist seinem Wesen nach etwas Unvollständiges und Unfertiges, das auf einen weiteren Akt hingeordnet ist. Als motus im weiteren und uneigentlichen Sinne bezeichnet *Th.* aber auch öfter die sinnlichen und geistigen Akte. Diese Tätigkeiten sind nicht actus existentis in potentia, sondern actus existentis in actu; sie sind nicht sukzessiv, sondern instantan und haben darum ein in sich abgeschlossenes, fertiges und vollendetes Sein.

Die Bewegung im aktiven Sinne oder die motio ist eine zweifache: eine motio per se und eine motio per accidens. Per accidens bewegt jener, der kein Bewegungsprinzip mitteilt, sondern nur ein Hindernis der Bewegung oder Tätigkeit beseitigt. Per se bewegt jene Ursache, die ein Bewegungsprinzip mitteilt. Dieses Prinzip kann aber ein doppeltes sein: ein inneres, das einem Dinge dauernd innewohnt und aus seiner Natur hervorgeht, oder ein äußerliches, das nicht zur Natur des bewegten Dinges gehört, sondern ihm von außen aufgezwungen ist. Im zweiten Falle haben wir einen motus violentus, im ersten einen motus naturalis oder wenn es sich um den freien Willen handelt, einen motus voluntarius. Gewaltsam kann ein Körper auch von jenem Agens bewegt werden, das seine Natur nicht verursacht hat; aber Ursache der natürlichen Bewegung kann nur jenes Agens sein, das einem Dinge entweder durch Erschaffung oder durch Generation zugleich mit seiner Natur das dauernde natürliche Prinzip seiner Bewegung oder Tätigkeit gegeben hat. Hat aber etwas dieses innere Prinzip in sich, dann ist es in actu und bedarf, um in Bewegung oder Tätigkeit überzugehen, keines andern äußeren Bewegers mehr: „Id quod naturaliter movetur, habet sibi inditam virtutem, quae est principium motus. Unde non oportet, quod ab alio impellente moveatur, sicut id quod per violentiam movetur" (de Caelo et Mundo l. 3 lect. 7; vgl. l. 1 lect. 18). Die natürliche Bewegung ist deshalb eine spontane und von innen heraus erfolgende Bewegung. Obschon die Mitteilung des natürlichen inneren Prinzips durch Erschaffung oder Generation sich in einem Augen-

blicke vollzieht, kann diese motio doch als motio permanens bezeichnet werden, weil das innere Prinzip eine qualitas permanens ist und eine dauernde Hinneigung zur Bewegung oder Tätigkeit verleiht. So wird nach *Th.* der Stein so lange vom generans natürlich bewegt, als er seine Natur und damit die Form der Schwere beibehält: „Generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus, quamdiu retinet formam sibi traditam" (de Pot. q. 3 a. 11 ad 5). Hieraus ergibt sich nun der Fundamentalsatz, der einen Eckstein der aristotelischen Physik bildet: Eine natürliche Bewegung, die aus einem inneren, der Natur des bewegten Subjektes wesentlich innewohnenden Prinzip hervorgeht, ist eine dauernde Bewegung, während die gewaltsame Bewegung, da sie der Natur des bewegten Subjektes widerspricht, nur vorübergehend ist. Darum sagt *Th.:* „Haec dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem, non in quodcumque contingens neque a quocumque principio, sed a determinato principio in determinatum finem. Semper enim ab eodem principio proceditur in eundem finem, nisi aliquid impediat" (2 Phys. lect. 14). Die Behauptung *M.s,* daß eine motio permanens ein Unding sei, die aristotelische Kategorientafel umwerfe und uns zu *Heraklit* zurückführe (l. c. 174), ist nicht aus der aristotelischen Philosophie geschöpft und widerspricht dem von *Aristoteles* und von *Th.* beständig festgehaltenen Begriff der Natur.

Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß nach *Th.* Gott alle Dinge gerade dadurch bewegt, daß er ihnen innere Prinzipien der Tätigkeit gibt und sie erhält. So sagt er de Ver. q. 24 a. 14: „Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum". Und diesen Gedanken wiederholt er immer wieder. Ich habe in meinem Werke p. 41—63

eine große Menge von Stellen angeführt, in denen diese Art der göttlichen Bewegung nicht nur klar ausgesprochen ist, sondern auch darauf hingewiesen wird, daß gerade sie der suavis dispositio der göttlichen Vorsehung entspricht, indem die geschaffenen Dinge nicht durch einen äußern Impuls und gleichsam gezwungen, sondern von innen heraus, spontan und aus natürlicher Neigung den Willen Gottes ausführen. *M.* hat diese Texte gar nicht berücksichtigt; eine eingehendere Erwägung hätte ihn sicher vor seinem Irrtum bewahrt.

Aber nicht bloß in der Ordnung der Natur, sondern auch in der Ordnung der Gnade kennt *Th.* eine Bewegung durch Eingießung bleibender Formen und Qualitäten oder Habitus.

So lesen wir C. g. 3,150 mit deutlicher Anspielung an die oben erwähnten Worte aus dem Physikkommentar: „Quod in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat, quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in finem ultimum, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso". Die heiligmachende Gnade ist nach dem hl. *Th.* eine motio divina, da sie sich zum Willen verhält „ut movens ad motum" (1,2 q. 110 a. 4 ad 1); sie ist eine motio permanens, da sie eine bleibende Qualität ist. Und anderswo schreibt er: „Illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, (Deus) infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moventur ad bonum aeternum consequendum" (ib. a. 2).

Wie kam nun *M.* zu seiner ganz unthomistischen Ansicht, daß es eine motio permanens gar nicht geben könne? Dadurch, daß er die an sich richtige Definition des movere unrichtig deutete. Er las bei *Th.:* movere est educere de potentia in actum, und schloß daraus: Da jedes Ding, bevor es tätig ist, in Potenz zur Tätigkeit ist, muß es jedesmal, wenn es tätig zu sein anfängt, aus dem Zustand der Potenz in den Zustand des Aktes übergeführt werden; folglich reicht die im Augenblick der

Erschaffung oder Generation mitgeteilte Form nicht aus, wenn sie nicht in jedem einzelnen Falle zuvor durch eine praemotio physica aktuiert wird. Wie unrichtig und wie wenig vereinbar mit der thomistischen Philosophie diese Schlußfolgerung ist, habe ich schon zu wiederholten Malen in meinem Werke und auch in dieser Zeitschrift (vgl. bes. 47 [1923] 369—388) gezeigt. Nach *Aristoteles* und *Th.* vollzieht sich die motio essentialis oder die eductio ex potentia essentiali zur natürlichen Bewegung durch die Mitteilung der Form allein; ein weiterer Impuls durch ein äußeres Agens ist nicht mehr notwendig. Aber *M.* ist auf alle meine Beweise aus *Aristoteles* und *Th.* gar nicht eingegangen und erweckt so bei seinen Lesern den Eindruck, als hätte ich diesen Punkt völlig unberücksichtigt gelassen.

6. Ich habe in meinem Werke öfters die Äußerung getan, daß bei Annahme einer praemotio physica alle Bewegungen und Tätigkeiten der zweiten Ursachen gewaltsam wären. Nach *M.* ist dies grundfalsch, da *Th.* oftmals sage, daß alles, was Gott in den Geschöpfen wirke, natürlich sei. Würde Gott, sagt er (l. c. 180), einen Stein nach oben bewegen, dann wäre diese Bewegung nicht gewaltsam, sondern natürlich. Die Antwort darauf gibt der Aquinate selbst de Car. a. 1:

„Possibile est autem, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem Deus lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur, non autem, ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur". Solange also der Stein seine Natur beibehält, kann ihn nicht einmal Gott so nach oben bewegen, daß diese Bewegung natürlich ist.

Wenn aber *Th.* an vielen Stellen sagt, den Geschöpfen sei alles natürlich, was Gott in ihnen tue, so nimmt er den Ausdruck „natürlich" in einem viel weiteren und

uneigentlichen Sinne, insofern nämlich die Geschöpfe durch ihre Natur außer ihrer potentia naturalis auch eine potentia obedientialis haben, vermöge welcher sie der absoluten Herrschaft Gottes so unterstehen, daß er mit ihnen machen kann, was er will, auch wenn es gegen oder über ihre natürlichen Kräfte ist. Diese Erklärung habe ich in ZkTh 48 (1924) 611 ff gegeben. Nach *M.* ist diese Auslegung falsch und mit den Texten des hl. *Th.* unvereinbar (l. c. 185). Doch der Aquinate bestätigt ausdrücklich die Richtigkeit meiner Auffassung, indem er de Pot. q. 1 a. 3 ad 1 schreibt:

„Dicendum, quod verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum, quod Deus non possit facere aliter quam natura facit, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae, sed quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura eo, quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod, quando aliquod corpus inferius a superioribus movetur, est eis ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui, quem naturaliter habet ex seipso, sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit, licet aquae secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum. Et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent, quod a Deo in eis fit. Et propter hoc distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus, alia, quae obedientiae dicitur ad ea, quae a Deo recipiunt".

Wenn also Gott einen Stein gegen seine natürliche Neigung aufwärts bewegt, ist diese Bewegung nicht im eigentlichen Sinne natürlich, weil sie nicht aus einem inneren Prinzip hervorgeht; sie kann nur insofern natürlich genannt werden, als der Stein, wie jedes andere Geschöpf, vermöge seiner Natur der absoluten Herrschaft Gottes unterworfen ist, der mit ihm machen kann, was er will. Betrachtet man die partikuläre Natur des Steines, so ist die zentrifugale Bewegung für ihn gewaltsam; betrachtet man ihn als Geschöpf, das als solches von Gott abhängig ist, so ist diese Bewegung für ihn natürlich. Eine ähnliche Erklärung gibt *Th.* selbst de Ver. q. 13 a. 1 ad 2. Beachtet man diese Distinktion, so sieht man leicht ein, wie *Th.*, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, einer-

seits oft von Wundern „contra naturam" spricht (2 d. 18 q. 1 a. 3; de Pot. q. 6 a. 2 ad 3; ep. ad Hebr. c. 2 l. 1) und insbesonders den raptus als motus violentus bezeichnet (1,2 q. 175 a. 1; de Ver. q. 13 a. 1 ad 5), andrerseits aber oft sagt, daß alles, was Gott in den Geschöpfen wirkt, natürlich sei.

7. *M.* will „für die Thomisten" gegen mich ins Feld ziehen. Nun kann aber niemand erfolgreich für die Ansicht eines andern eintreten, wenn er sie nicht genau kennt, noch viel weniger, wenn er das Gegenteil behauptet. Das ist nun bei *M.* der Fall. Ich war in meinem Werke überall von der Voraussetzung ausgegangen, daß nach den Thomisten die praemotio physica unmittelbar von Gott und von Gott allein ohne Dazwischenkunft geschöpflicher Ursachen gegeben werde. Nach *M.* aber ist die praemotio physica immer unmittelbar immediatione virtutis und nur „dans quelques cas, signalés par saint Thomas lui-même, de par soi immédiate immediatione suppositi" (560). Etwas später schreibt er wieder, nach *Th.* werde die virtus intentionalis (praemotio physica) von Gott den zweiten Ursachen immer eingedrückt immediatione virtutis; „dans quelques cas seulement immédiatement immediatione virtutis et suppositi" (575). Damit ja kein Zweifel möglich sei, wie er dies verstehe, kommt er nochmals darauf zurück und erklärt: „Elle" (die praem. ph.) „est toujours immédiate immediatione virtutis. Elle est quelquefois immédiate immediatione suppositi. Le plus souvent elle est non a Deo immédiate (immediatione suppositi — si ce n'est pas par voie de conséquence) — sed mediantibus creaturis. Le R. P. s'est imaginé que les Thomistes conçoivent la prémotion physique comme une motion imprimée à la cause seconde toujours immediatione suppositi. C'est une erreur" (R. Th. 1926, 75).

Was diese „voie de conséquence" ist, durch welche die immediatio virtutis zu einer immediatio suppositi wird, und welches die „quelques cas signalés par saint *Th.* lui-

même" sein sollen, ist mir wenigstens unerfindlich. Ich soll mir also „eingebildet" haben, daß nach den Thomisten die praemotio physica den zweiten Ursachen immer immediatione suppositi von Gott gegeben werde. *M.* verweist mich zur näheren Belehrung auf *Del Prado* und *Dummermuth.* Aber diese beiden Autoren sprechen offenbar gegen ihn und bestätigen meine Ansicht.

Del Prado handelt über diese Frage in einem Abschnitte, dessen Überschrift lautet: „Physica praemotio est Dei motio immediata immediatione suppositi in ipsam potentiam liberi arbitrii". Dies erklärt er im Texte noch genauer: „In tertio modo, quo Deus est causa actus liberi (sc. voluntatem applicando et movendo) operatur quoque Deus immediate immediatione virtutis atque immediatione suppositi; quoniam hoc modo Deus est causa actionis cuiuslibet rei creatae et operatur in ipsa natura vel voluntate ut movens et applicans virtutem ad agendum; et dum virtus agendi movetur et applicatur, aliquid in ipsa virtute operativa operatur; sed agitur a solo Deo, nulla causa intermedia operante et agitur a solo Deo ita, ut in hoc modo causandi actum Deus operetur in voluntate et natura absque eo, quod natura et voluntas adhuc operentur" (De gratia et lib. arb. t. II p. 148 ss). Das ist wohl genau das Gegenteil von dem, was *M.* als Lehre der Thomisten ausgibt. Nach *Del Prado* wird die praemotio immer unmittelbar von Gott gegeben immediatione suppositi, und zwar so, daß hierbei Gott allein tätig ist, ohne daß eine Zwischenursache mitwirkt; nach *M.* aber wird sie meistens von Gott nicht unmittelbar gegeben, sondern mediantibus creaturis.

Genau so äußert sich *Dummermuth;* auch nach ihm wird die praemotio von Gott allein gegeben: „Dicendum, Deum utroque modo immediate (d. h. immediatione virtutis et suppositi) operari in illo effectu, in quo secunda causa non operatur. Tunc enim nullum suppositum mediat inter Deum et effectum. Hoc contingit v. g. in illa operatione, qua Deus operatur movendo naturam; nam in illa operatione non operatur natura" (S. Thomas et doctr. praem. phys. Paris, 1886, 38).

Wie diese beiden neueren Thomisten, so reden auch die älteren, zB. *Alvarez* (De aux. div. gratiae, l. 3 disp. 19 n. 6) und *Lemos* (Panoplia Gratiae l. 3 p. 1 tr. 1 c. 36 n. 368). Auch sie behaupten, daß die praemotio von Gott allein, also immediatione suppositi und nicht mediantibus creaturis gegeben werde.

M. wird keinen Thomisten namhaft machen können, der gesagt hätte, Gott bewege die zweiten Ursachen meistens nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern vermittels anderer Geschöpfe. Wie sollte auch ein Geschöpf, zB. ein Engel oder Dämon, imstande sein, unmittelbar auf den freien Willen physisch einzuwirken und ihn mit unfehlbarer Sicherheit zu einer Handlung zu determinieren? Nach den Thomisten ist eine derartige Prädetermination ein ausschließliches Vorrecht der ersten und höchsten Ursache aller Dinge. *Th.* aber lehrt, daß kein anderes äußeres Agens einen motus voluntarius verursachen könne als Gott allein (1,2 q. 9 a. 6; q. 80 a. 1; C. g. 3,88; Comp. theol. 129; de Car. a. 1; de Malo q. 3 a. 3). Sollte aber *M.* seine oben mitgeteilten Worte also auszudeuten versuchen, daß er zwar für die geistigen Potenzen eine unmittelbare Vorherbewegung durch Gott annehme, für die körperlichen Ursachen jedoch nur eine mittelbare, so bleibt wenigstens dies eine bestehen, daß er damit die Notwendigkeit eines unmittelbaren göttlichen Konkurses zu den Tätigkeiten der materiellen Ursachen leugnet, die von allen Theologen, auch von den Thomisten, ausnahmslos angenommen wird. Hier hat also der Verteidiger der Thomisten die Lehre seiner Schule von der praemotio physica in einem wesentlichen Punkte unrichtig dargestellt.

Damit schließe ich meine Antwort an *M.* ab. Die Leser werden aus dem Gesagten selbst ersehen, daß hier alle Vorbedingungen zu einer weiteren gedeihlichen wissenschaftlichen Erörterung fehlen. Ich schließe damit aber auch, wenigstens für einstweilen, die Erwiderung an meine Gegner überhaupt, da ich wohl später noch Gelegenheit finden werde, auf alle Ausstellungen, die von verschiedener Seite gemacht wurden, näher einzugehen, wenn die von P. *R. Schultes* im Freiburger Divus Thomas 1925, 482 angekündigte Gegenschrift erschienen sein wird. Dort wird der Ort sein, alle Unklarheiten, die mein Buch noch zurückläßt, aufzuhellen, alle Lücken, die es aufweist, zu verbessern, meine Argumente zu verstärken und alle Gegengründe einer objektiven Prüfung zu unterziehen.

Die bisher gemachten Erfahrungen lassen mir allerdings die Furcht nicht als ganz unbegründet erscheinen, daß auch das neue Werk sich in denselben Geleisen bewegen werde wie die bisherigen Angriffe von thomistischer Seite, namentlich, daß mir Ansichten zugeschrieben werden, die sich in meinem Werke nicht finden, und meine Beweise nicht gehörig beachtet werden. Ich möchte daher zum Schlusse im Interesse der Wissenschaft an den Verfasser desselben die Bitte richten, sich genau an die Darlegungen zu halten, die in meinem Werke und in den in dieser Zeitschrift veröffentlichten Abhandlungen niedergelegt sind.

Literaturberichte

A. Übersichten

Aus der neueren pädagogischen Literatur

Die Pädagogik gehört zu den Wissenschaften, die heute noch in voller Entwicklung begriffen sind. Seit gut einem Jahrhundert datieren die ersten Versuche, die Erziehungslehre zu einer selbstständigen Wissenschaft auszubauen, und doch sind ihre Umrisse noch keineswegs fest. Das offenbart sich auch einigermaßen, wenn man zwei zusammenfassende Darstellungen nebeneinanderstellt, die sich in Zweck und Richtung so nahestehen wie die Lehrbücher von *Göttler* und *Krieg-Grunwald*, die beide aus akademischen Vorlesungen für Theologen herausgewachsen sind **1) 2)**. Das Lehrbuch von *Krieg*, 1893 zum erstenmal erschienen (vgl. die Besprechung der 2. Aufl. in dieser Zeitschr. 25 [1902] 324—327), ist nach dem Hinscheiden des ersten Verfassers (1911) nun zum zweitenmal von *Gr.* verbessert, aber ohne tiefergreifende Änderungen herausgegeben worden u. zw. diesmal in zwei getrennten Teilen. Der systematische Teil, der uns vor allem interessiert, kann als Vertreter des älteren Typus der Pädagogik gelten. Ohne viel Rücksicht zu nehmen auf die Hilfswissenschaften, von denen die Pädagogik umgeben ist und die ihre Beiträge anbieten — nur die Geschichte macht eine Ausnahme — oder auf die mancherlei jüngeren Fragestellungen, die sich da und dort erheben, geht der Verf. seinen geraden Weg, geleitet von einem gesunden pädagogischen Sinn und orientiert an den ewigen Wahrheiten christlicher Lebens-

---

1) 2) System der Pädagogik im Umriß. Von *J. Göttler*, 3., neub. Auflage, Kempten 1924, Kösel-Pustet. gr. 8° (VIII u. 186 S.) M 3.—; Lehrbuch der Pädagogik von *C. Krieg*, 5., verb. Aufl. von *G. Grunwald*, Paderborn, Schöningh. gr. 8°. I: Geschichte der Pädagogik. 1923 (VIII u. 248 S.); II. System der Pädagogik. 1922 (X u. 269 S.).

weisheit; er kommt dabei um so eher an sein Ziel, als er durchweg mehr den einzelnen Zögling vor Augen hat, dem der „Erzieher" gegenübersteht. Besonders der zweite Teil, „die Erziehungslehre im besonderen", ist ganz vom individualen Gesichtspunkt bestimmt: Erziehung des Leibes, Erziehung der Seele und dann der einzelnen Seelenkräfte. Die soziale Seite des Erziehungsprozesses, die Übermittlung der Kulturgüter an den gesamten Nachwuchs, tritt zurück. So kommt es, daß der ganze Komplex des öffentlichen Erziehungswesens, das immer stärker die häusliche und private Erziehung überwuchert und das mancherorts im steigenden Maße zur großen Sorge gewissenhafter Eltern wird, nur an wenigen Stellen kurz berührt ist.

Der Herausgeber hat die Bearbeitung unter dem Gesichtspunkte unternommen, daß dem Buche möglichst seine Eigenart gewahrt werden sollte, und er kann die so geübte Zurückhaltung damit rechtfertigen, daß er seine eigenen pädagogischen Anschauungen in zwei selbständigen Werken entwickelt hat, in der „Philosophischen Pädagogik", Paderborn 1917, und in der „Pädagogischen Psychologie"[2], Berlin 1925 (vgl. die Besprechungen der letzteren in dieser Zeitschr. 46 [1922] 589 f und 49 [1925] 439—441). Die neuere Literatur ist in guter Auswahl nachgetragen, mag so auch öfter eine gewisse Spannung eintreten zwischen Inhalt und Literaturangabe; manches starke Wort ist gemildert, zB. das frühere Verdikt über das Mädchenturnen (S. 113). S. 54 ist die übermäßig düstere Zeichnung der Folgen der Erbsünde stehen geblieben. Die Neubearbeitung des Kapitels von der Erziehung des Leibes stammt von einem Arzt, dem Bruder des Herausgebers. Das Buch hält so mit seinen trefflichen Winken und guten Ratschlägen die Mitte zwischen einer anregenden Lektüre für Eltern und Erzieher, die ihr pädagogisches Tun näher prüfen wollen, und einem eigentlichen Lehrbuch. Ob es ohne tiefergehende Umarbeitung noch voll genügen kann, um als Einführung in die pädagogischen Fragen der Gegenwart zu dienen, wie sie vor allem den Priester interessieren müssen, das scheint der Herausgeber mit Recht selber zu bezweifeln.

Im zweiten Teil, der die Geschichte der Pädagogik behandelt, sei besonders hingewiesen auf den von *Gr.* beigefügten letzten Abschnitt: „Das zwanzigste Jahrhundert" (S. 213—231). *Gr.* bietet darin eine knappe, aber gehaltvolle Übersicht über die neueren Strömungen mit kritischer Würdigung derselben; und zwar werden zuerst vier Grundrichtungen pädagogischer Theorie hervorgehoben: revolutionäre, experimentelle, philosophische, theologische Pädagogik (letztere der Katechetik gleichgesetzt; diese Begriffsbestimmung, die von den Erkenntnismitteln, nicht vom Gegenstand ausgeht, weicht von der bis-

herigen Auffassung von Katechetik und Pädagogik ohne Not ab); sodann werden die wichtigsten Neuerungen und Reformbestrebungen im Erziehungs- und Unterrichtswesen kurz dargestellt. Eine Auswahl aus den Leitsätzen, die auf der Reichsschulkonferenz von 1920 aufgestellt wurden, dienen zur Kennzeichnung der gegenwärtigen pädagogischen Lage.

Wesentlich anderer Art ist *Göttlers* Buch. Es sucht den ganzen Umkreis der für die heutige Pädagogik in Betracht kommenden Fragen zu umspannen und sie von gesicherten Prinzipien aus im festen Rahmen eines Systems zu meistern. Streng systematisch ist der Aufbau: zuerst werden auf analytischem Wege die einzelnen Elemente des Erziehungsvorganges geprüft: Wesen und Ziel, Erziehungswerte und Bildungsgüter, Zögling, Erzieher, Erziehungsformen und Erziehungsmittel; darauf folgt die Synthese: Methode der Erziehungsarbeit, im besonderen des erziehlichen Unterrichtes, das Erziehungswesen. Auch in den einzelnen Abschnitten und Paragraphen ist auf klare Scheidung und logische Ordnung der Begriffe großer Wert gelegt. Aus den so geklärten Begriffen wachsen dann meist ohne weiters die Sätze heraus, in denen für die jeweiligen Einzelfragen die prinzipielle Lösung geboten ist. Vielleicht könnten zur Erleichterung des Studiums die wichtigsten derselben auch im Druck aus den vorbereitenden Erörterungen etwas hervortreten. So abstrakt diese schwerbeladenen Sätze oft lauten und so wenig Bestimmtes sie auf den ersten Blick zu sagen scheinen — man wird sich ihres Vollgehaltes und ihrer Treffsicherheit sofort dankbar bewußt, sobald man, etwa an der Hand der überall beigefügten Literatur die bunte Vielgestaltigkeit und Problemhaftigkeit des betreffenden Gegenstandes näher kennen gelernt hat. Es sei nur zB. darauf hingewiesen, wie die Leitsätze für die Organisation der Anstaltserziehung im Hinblick auf die Erfahrungen der (kaum genannten) Landerziehungsheime genauer bestimmt werden (S. 64 f).

Doch will *G.* das System der Pädagogik nur im Umriß bieten. Damit ist der stark deduktive Charakter und mancher Verzicht von selbst gegeben. Zur Rechtfertigung hat der Verf. mit dem Vorwort der ersten Aufl., die den Titel führte: „S. der P. in Leitsätzen für Vorlesungen“, auch die Erklärung wiederholt: „Es ist Sache der Vorlesung, an die einschlägigen Tatsachen der Geschichte und Erfahrung, an die Gesetze der Psychologie und Forderungen der Ethik zu erinnern und sie durch alle pro und contra hindurch zu dem in diesen Leitsätzen vorgetragenen Ausgleich zu führen“. Psychologische Gesichtspunkte sind übrigens reichlich herangezogen und auch schon in die Definition der Erziehung aufgenommen: „Erziehung ist die geist-

pflegende (gewöhnende, inspirierende und belehrende) Einwirkung der erwachsenen Generation auf die nachwachsende..." (S. 20). Wenn *Willmann* im gleichen Zusammenhang von „fürsorgender, führender und bildender" Einwirkung spricht, so sind damit Stufen bezeichnet, die vielmehr vom Individuum zur Gemeinschaft führen — ein Unterschied, der bei *G.* auch der Durchführung ihren eigenen Charakter gibt. Eher vermißt man bei ihm die geschichtlichen Hinweise und man kann sich fragen, ob die Erziehung nicht so sehr und so wesentlich in der Geschichte verwurzelt ist, daß die geschichtliche Betrachtung auch schon in einem wissenschaftlichen Umriß öfter angedeutet sein sollte. Doch kann der Verf. hier auf seine treffliche Geschichte der Pädagogik in Leitsätzen für Vorlesungen, Berlin 1921, hinweisen.

F. Olgiati, Professor der Philosophie an der katholischen Universität in Mailand, gibt die Vorträge heraus, die er 1923 im Rahmen eines pädagogischen Kurses für Lehrer gehalten hat **3)**. Es sind weniger die Grundzüge eines Systems christlicher Pädagogik, wie man nach dem Titel erwarten möchte, als vielmehr eine Reihe philosophischer und theologischer Grundfragen und Vorfragen, die in plastischer Sprache übersichtlich und klar, teils apologetisch, teils positiv behandelt werden. Der Hauptwert des Schriftchens liegt in den ersten Vorträgen. Hier wird nachgewiesen, daß eine autonome Pädagogik, die sich nicht auf eine bestimmte Weltanschauung gründet, innerlich unmöglich ist, wobei der positivistischen und der idealistischen Grundlegung die christliche gegenübergestellt wird. Die weiteren Vorträge behandeln die Stellung der Religion in der Gesamterziehung und näherhin im naturwissenschaftlichen und im geschichtlichen Unterricht. Das Gesetz der geschlossenen Einheit in der Erziehung führt zur Empfehlung der katholischen Bekenntnisschule; doch wird auf die rechtlichen Fragen dem Staate gegenüber nicht eingegangen. Schließlich wird noch die Bedeutung der Willensfreiheit für die Erziehung dargelegt und das religiöse Erziehungsziel näher beleuchtet. — S. 139: Wenn im katholischen Geschichtsunterricht alles Geschehen als Erfüllung des göttlichen Willens aufgefaßt werden soll, so wäre doch der Unterschied zwischen Wille und Zulassung zu betonen.

Zu den Pädagogikern der Vorzeit, deren Name heute am öftesten im Munde geführt wird, gehört *Plato;* man denkt dabei zumeist an die sozialpädagogischen Gedanken seiner politischen

---

3) *F. Olgiati*, Primi lineamenti di pedagogia cristiana. Conversazioni coi maestri, Milano 1924, Vita e pensiero. kl. 8° (190 S.) L 7.—.

Hauptschriften. *W. Pohl*, Professor der Philosophie und der Pädagogik an die Wiener theologischen Fakultät, hat nun aus dem literarischen Gesamtwerk des griechischen Weisen seine pädagogischen Ideen herausgehoben und in klarer Disposition systematisch dargestellt **4)**: *Platos* Ansichten über Wesen und Ziel des Menschen, über die Aufgabe des einzelnen und des Staates, über den Sinn der Erziehung; sodann seine Forderungen für das Erziehungswerk selbst, geordnet nach den drei Altersstufen, die ja seiner Seelenlehre und seinem Aufbau des Staates entsprechen. Voraus geht eine gut orientierende Einführung in die Umwelt und das Leben *Platos;* den Abschluß bildet eine geschichtliche Skizze des Fortwirkens der platonischen Pädagogik sowie eine kritische Würdigung im Zusammenhalt mit modernen Systemen und mit christlicher Erziehungsweisheit. Was dem Leser an dieser platonischen Erziehungstheorie, trotz einzelnen Schwächen, überwältigend vor Augen tritt, das ist die mit Wucht durchgeführte religiöse Fundamentierung des gesamten Erziehungsplanes und die religiöse Durchdringung des Erziehungswerkes selbst — gemäß dem Grundsatz: „Aller Dinge Maß ist Gott", mit dem *Plato* dem Πάντων μέτρον ἄνθρωπος der Sophisten entgegentrat (S. 137). „Die platonische Pädagogik ist die Lehre von der Hinaufführung der Seele zu Gott" (S. 6). Dabei zeigt *P.* der herrschenden Auffassung gegenüber, wie *Plato* keineswegs gesonnen ist, das persönliche Wohl des einzelnen einfach dem Staate zu opfern, da ja die Herrschaft der göttlichen Ideenwelt, die sittliche Vollendung der Einzelseelen das Ziel ist, dem auch der Staat dienen muß. „Einem Staate, in welchem die Individuenmasse, die Kopfzahlmehrheit, herrscht und alle Maßnahmen im Dienste rein materieller Interessen und einer materialistischen Lebensanschauung stehen, würde *Platon* nimmermehr ein Recht auf Erziehung eingeräumt haben" (S. 64 f) — ein Gedanke, der die modernen Verehrer und Apostel der staatlichen Simultanschule mit ihrer Bagatellisierung der Religion beschämen müßte. Die Schrift ist eine ebenso angenehme wie erhebende Lektüre und ist so gehalten, daß sie auch für Lehrerkreise verständlich ist; ja gerade hier wäre ihr weiteste Verbreitung zu wünschen. Die eingehendere Begründung seiner Auffassung der platonischen Grundlehren hat der Verf. einem späteren Werk vorbehalten.

J. Hoffmanns Handbuch der Jugendkunde hat nach kaum drei Jahren eine Neuauflage erlebt **5)**. Der Stoff ist straffer ge-

4) Platonische Erziehungsweisheit, dargestellt von *W. Pohl.* Regensburg 1926, Manz. 8° (VIII u. 196 S.) M 4.50. — **5)** Handbuch der

gliedert; neue Erfahrungen und Ergebnisse, besonders auf dem Gebiet der staatlichen Jugendpflege, sind verwertet, Literatur ist nachgetragen; auch sonst ist in diesem reichhaltigen Werke viel gebessert. Unter der neuen Überschrift: „Bedürfen Jugendliche einer Fremdleitung? . . .“ ist im Anschluß an die Behandlung der Schulgemeinde, die im ganzen abgelehnt wird, nun auch die katholische Jugendbewegung besprochen. Sie ist durchaus wohlwollend beurteilt; die dabei gemachten Vorbehalte sind inzwischen durch die jüngere Entwicklung bekräftigt worden.

Eine kurze Geschichte der Jugendbewegung mit Einschluß der Jugendpflege bietet *M. Keilhacker* **6)**. Angefangen von den Marianischen Kongregationen wird eine Fülle von Material vorgelegt über die zahlreichen Vereine und Bünde in allen Kreisen und Schichten des Volkes. Was zum Verständnis der heutigen Lage dient, ist in seinem Werden anregend erzählt, mehr aneinanderreihend als wertend. Mit anderem verglichen haben Geschick und Bedeutung der katholischen Bewegung wohl doch zu kargen Raum.

Der wichtigste Ausschnitt aus dem von *J. Hoffmann* behandelten Gegenstande, die Pflege des religiös-sittlichen Lebens in der männlichen Jugend, wird in loser Ordnung, dafür aber unter Mitarbeit der bewährtesten Fachmänner für die Praxis der Gegenwart bearbeitet in dem von *K. Mosterts* nun zum zweitenmale herausgegebenen Band „Jünglingsseelsorge“ **7)**. Neben den soliden Darlegungen und Entwürfen zur sexuellen Aufklärung von *H. Schilgen S. J.* ist nun ein weiteres Beispiel mehr persönlicher Art aufgenommen: „Unter vier Augen“ von Pfarrer *J. Jörissen*, berechnet wohl für besonders gefährdete Großstadtjugend. Neu ist auch der Beitrag von *A. Hammenstede O. S. B.*: „Die religiöse Vertiefung der Jugend durch die Liturgie“. *H.* bringt hier mit

---

Jugendkunde und Jugenderziehung von *J. Hoffmann*, 2./3., vollständ. neu bearb. Aufl. Freiburg 1922, Herder. gr. 8° (XXIV u. 416 S.); vgl. zur ersten Auflage diese Zeitschrift 44 (1920) 302. 564. — **6)** Die deutsche Jugendbewegung. Von *Martin Keilhacker*. Bamberg o. J., St. Otto-Verlag. kl. 8° (55 S.) M —.80. — **7)** Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. In Verbindung mit *O. Barth, H. Chardon, A. Hammenstede, J. Jörissen, J. Könn, J. Mausbach, L. Nieder, A. Rademacher, M. Rings, H. Schilgen, A. Schmitz, J. Stoffels* und *M. Vogelbacher* von *K. Mosterts*. 2.—4. verm. und verb. Auflage. Freiburg 1923, Herder. gr. 8° (VIII u. 349 S.) M 6.50, geb. M 7.50; vgl. die Besprechung der ersten Aufl. in dieser Zeitschr. 45 (1921) 96 f.

Erfolg zum Bewußtsein, wie sehr die Liturgie dem jugendlichen Gemüt verwandt ist und wie ihre einfachen, großen Ideen: Anbetung des Schöpfers, Reich Gottes, Christus, dem Idealismus der Jugend entgegenkommen. „Eine aus der Liturgie lebende Jugend proklamiert unwillkürlich das Königtum Christi“ (S. 172) — ein Satz, der heute doppelt bemerkenswert ist. Wenn *H.*, wie aus manchen temperamentvollen Wendungen hervorzugehen scheint, für die herkömmlichen Formen der Volksfrömmigkeit keinen Raum übrig läßt, so findet eine solche schon der Kontinuität halber unannehmbare Stellungnahme durch andere Beiträge desselben Sammelwerkes ihre Berichtigung.

Maßvoll gerade im Sinn des organischen Anschlusses an das geschichtlich Gegebene und doch tief durchdrungen von der pädagogischen Bedeutung der Liturgie ist *Guardinis* Schrift „Liturgische Bildung“ **8)**, eine Fortführung der Gedanken, die *G.* im ersten Bändchen der „Ecclesia Orans“ vertreten hat. Bildung ist hier im prägnanten Sinn genommen: von innerem Gestaltetsein des ganzen Menschen nach einem Urbild, ähnlich wie bei *Willmann*, wo die Bildung als harmonischer Abschluß des gesamten Erziehungswerkes betrachtet wird. Die Hauptfrage, die zugleich die Tragweite liturgischer Bildung andeutet, ist hier: „Wie muß der Mensch sein, wie die Gemeinschaft, wenn sie wesensgerecht in der Liturgie stehen wollen?“ (S. 12). Indem *G.* in vorsichtigem Fortschreiten die Antwort sucht, erschließt er uns die Erkenntnis, wie gerade die Liturgie mit ihrer abgeklärten Ruhe uns das richtige Verhältnis zeigt zwischen Seele und Leib, zwischen Mensch und Ding, zwischen einzelnem und Gemeinschaft, besonders aber wie sie uns — aller bloßen Gefühlsromantik gegenüber — eine Schule ist für die unverrückbare Geltung des Objektiven, der geistigen Güter, wie *Willmann* sagen würde, auch dort, wo uns das Objektive im geschichtlich Gewordenen und im positiven Gesetz entgegentritt. So kommt die Liturgie der geistigen Not unserer Zeit und einem vielfachen Suchen entgegen, wie man es besonders auch im Bereich der modernen pädagogischen Literatur wahrnehmen kann. Die Liturgie erscheint so als reifer Ausdruck der Lebensweisheit der Kirche, deren Kindern sie ihren Reichtum mitteilen möchte. — Die Schrift, die auf das Grundsätzliche und Prinzipielle angelegt ist, aber wiederholt auch praktische Anweisungen gibt, ist geeignet, dem Leser den tieferen Sinn der

---

8) *Romano Guardini*, Liturgische Bildung. Versuche. 1. Bändchen. Burg Rothenfels (jetzt: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) 1923. 8° (93 S.) Geb. M 3.60.

liturgischen Bewegung näher zu bringen, vielleicht auch demjenigen, der darin heute noch eine bloße Modeströmung sieht. Was in Leben und Schrifttum der Jugendbewegung oft jugendlichstürmisch von den Bergen schäumt, das ist hier in ein ruhiges Bett geleitet, geregelt und geklärt, ist theoretisch vertieft und für echt christliche Erziehung fruchtbar gemacht.

Der Fachreferent für Jugendfürsorge im deutschen Caritasverband, Dr. *J. Beeking,* hat der Kernfrage in der Fürsorge für die gefährdete Jugend eine gründliche, methodisch mustergültige Monographie gewidmet **9)**. In drei Abschnitten werden zuerst die religiösen und ethischen Grundlagen der Jugendfürsorge geschichtlich und grundsätzlich klargestellt, wobei der Umschwung, den die christliche Einschätzung des Kindes zur Folge hatte, entscheidend hervortritt. Sodann werden die Leistungen und Kräfte der Familie als Trägerin der Ersatzerziehung geprüft, in ihrer Unersetzlichkeit dargestellt und die Wege ihrer Ausnützung gezeigt. Endlich wird der lange Entwicklungsgang der als Ergänzung doch wieder unentbehrlichen Fürsorgeanstalten verfolgt, angefangen von den Hospitälern und Findelhäusern, die nur auf Armenversorgung angelegt waren, bis herauf zu den Einrichtungen der heutigen caritativen Anstaltserziehung, für welche sich die religiös geweihte Mütterlichkeit, wie sie besonders in den neu erblühten katholischen Frauenorden gesammelt ist, als belebende Sonne erweist. Zukunftsaufgaben werden in der weiteren „familienhaften Durchbildung der caritativen Anstaltserziehung" (S. 213), in der schon begonnenen fachlichen Schulung der betreffenden Ordensschwestern und Fürsorgerinnen gekennzeichnet; als Illustration dazu ist im Anhang der Lehrplan des Freiburger Schwesternseminars und der Plan eines Unterrichtskurses beigegeben. Den Schluß bildet ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (S. 235–258).

Die Geschichte der protestantischen Anstaltsfürsorge ist nur bis auf *Wichern* herauf dargestellt, wohl darum, weil sie der Verf. nur soweit verfolgen wollte, als sie für die Geschichte der katholischen von Bedeutung geworden ist. Auch die Geschichte der katholischen Fürsorge ist fast ausschließlich für das Gebiet des Deutschen Reiches gegeben. Dem Verf. wäre es gewiß ein Leichtes, sie auf den ganzen deutschen Kulturboden auszudehnen. Ebenso wäre man dankbar,

---

9) Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge. Eine grundsätzliche und entwicklungsgeschichtliche sozialethische Untersuchung von *Jos. Beeking* (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik, hsg. von *F. Keller,* 1. Bd.) Freiburg 1925, Herder. 8° (X u. 276 S.) M 5.80, geb. M 7.20.

wenn in einem abschließenden Kapitel die Zusammenarbeit von Caritas und staatlicher Fürsorge (Vormundschaftswesen u. dgl.) kurz beleuchtet und das Gesamtbild zusammenfassend skizziert würde, wie es sich aus dem Ineinandergreifen von Anstaltserziehung und organisierter Familienunterbringung ergibt. Doch sind das dem Reichtum des Gebotenen gegenüber Wünsche von geringerer Bedeutung.

Ein kurzes, volkstümliches Lebensbild des großen Freundes der gefährdeten Jugend *Don Bosco,* in dem die Macht der christlichen Liebe so herrliche Triumphe gefeiert hat, bietet *Kerer* dar **10)**. Mit sicherem Griff sind die markantesten Züge herausgehoben, die uns Werdegang und Tugendstreben, Gedankenwelt und Lebensarbeit des heiligmäßigen Erziehers überschauen lassen. In beredter Sprache wird so zumal für die Jugend ein leuchtendes Vorbild entworfen.

Seit einigen Jahren ist in fast allen deutschen Ländern eine tiefgehende Neuordnung der Lehrerbildung im Gange, die offenbar mit einer sich durchsetzenden neuen Auffassung vom Lehrerberuf zusammenhängt. Einen lehrreichen Durchblick durch die hier vorliegende Entwicklung gewährt uns der frühere verdienstvolle Direktor der Wiener Lehrerakademie, Dr. *W. Kammel,* indem er der Entstehung, Fortbewegung und Fortentwicklung des Ausdruckes „Volkslehrer" nachgeht, der besonders seit 1918 neben dem Ausdruck „Volksschullehrer" und gegen denselben auch als Amtsbezeichnung mehr und mehr hervortritt **11)**. Der Ausdruck wird zuerst 1779 in den Kreisen der Aufklärungspädagogik nachgewiesen und bezeichnet schon hier die dem Lehrer zugedachte Rolle, „rechte Erkenntnis" ins ganze Volk zu tragen, entsprechend den Popularisierungsbestrebungen der damaligen Zeit. Damals war meist der Seelsorger Lehrer oder doch Schulpfleger. Wenn nun heute, nachdem diese Verbindung längst gelöst ist, dieselbe Aufgabe des Lehrers, durch die Schule und über die Schule hinaus Erzieher des Volkes zu sein, in steigendem Maße betont wird, tritt für uns zugleich das Verhältnis von Pfarrer und Lehrer in ein neues Stadium; möge es ein solches einträchtiger Zusammenarbeit sein! *K.* geht auch der wechselnden inhaltlichen Bestimmung des Volkslehrerbegriffes und des Volkslehrerurbildes nach

---

10) *Don Bosco.* Von *F. X. Kerer,* 6. Aufl. Regensburg 1925, Manz. kl. 8° (VIII u. 119 S.) M 2.–. — **11)** Der Volkslehrer. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. Von *W. Kammel* (Neue Beiträge zur Erziehungswissenschaft, hsg. von *F. Schneider,* 2). Paderborn 1926, F. Schöningh. 8° (VIII u. 88 S.) M 3.60.

und beleuchtet so manche Grundfrage der Lehrerbildung. Von Interesse ist, daß *Schleiermacher* noch besondere Bildungsstätten für „Volkslehrer“ für entbehrlich hält und glaubt, sie „durch kluge Auswahl der Individuen“ ersetzen zu können, ein Standpunkt, dem in der heute immer noch erhobenen Forderung nach der Universitätsbildung der Lehrer das gerade Gegenteil gegenübersteht. Diesen letzteren Standpunkt vertritt zB. der nunmehr verstorbene *P. Barth*, bei dem man gerade im Zusammenhang damit die hochklingenden Worte liest: „Wir müssen ein Qualitätsvolk werden, um unsern Rang unter den Nationen wiederzugewinnen; wir können es werden durch die Erziehung ... Mit dem Volkslehrer wird das ganze Volk auf eine höhere Stufe erhoben werden.“ (Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 9./10. Aufl., Leipzig 1923, S. 106).

Mitten in die pädagogischen Kämpfe der Gegenwart führt uns auch die neue Schrift von P. *Zyrill Fischer* **12)**. Wir lernen hier an der Hand eines umfangreichen Materials, das aus sozialistischen Zeitungen, Zeitschriften, Flugblättern, Parteiprotokollen und aus direkter Beobachtung geschöpft ist, den heute stärksten und entschiedensten Gegner der katholischen Erziehung kennen. Im Mittelpunkt der Darstellung steht der „Verein der Kinderfreunde“, 1908 in Graz entstanden, seit 1923 vereinigt mit dem freimaurerischen Kampfverein „Freie Schule“, 1924 in Österreich allein auf 355 Ortsgruppen mit 91.000 Mitgliedern angewachsen. Dieser Verein, der in den letzten Jahren auch in anderen Ländern, vor allem in Deutschland, geradezu sprunghafte Fortschritte gemacht hat, bildet für die sozialistischen Erziehungsbestrebungen den festen Rückhalt, ja eingestandenermaßen geradezu die „pädagogische Gewerkschaft“ der Partei. In ausführlichen Zitaten wird die von hier aus gepflegte bewußt antireligiöse, familienfeindliche und revolutionäre Pädagogik dargelegt, die als Zukunftsziel neben der religionslosen Schule die volle Loslösung der Kinder von der Familie und ihre Unterbringung in eigenen Heimen mit Koedukation und damit die immer konsequentere Erziehung für den Klassenkampf ins Auge faßt. Ein mahnendes Zeichen sind neben andern Früchten dieser Kampfarbeit die geschilderten Versuche,

---

12) Sozialistische Erziehung. Von *Z. Fischer*, Franziskaner. Mit einem Geleitwort von *F. G.* Kard. *Piffl.* Wien 1926, Typogr. Anstalt. 8° (197 S.) S 4.50, geb. S 6.—. — Soeben erscheint, u. zw. bereits in 2. Aufl., im gleichen Verlag auch ein kurzer Auszug aus dieser Schrift von der Hand des Verf.s, geeignet zur Massenverbreitung, unter dem Titel: Kinderfreunde. 8° (32 S.) 5 Stück S 3.—.

dem katholischen Gottesdienst (Sonntagsmesse, Fronleichnam, Weihnacht, Firmung) religionslose Kinderfeste, also eine Art Gegenliturgie, die nach den gebotenen Proben oft nur allzu geschickt angelegt erscheint, entgegenzustellen. Da die Schrift ganz auf die Beleuchtung der nüchternen Wirklichkeit angelegt ist, vermißt man es weniger, daß auf die Werke führender sozialistischer Erziehungstheoretiker (wie *P. Östreich* oder *S. Kawerau*) kaum eingegangen wird. Das Buch, das geeignet ist, weiten Kreisen den Ernst der Lage vor Augen zu führen und die Notwendigkeit der Gegenarbeit begreiflich zu machen, verdient die weiteste Verbreitung unter allen Freunden der Jugend.

Dem Thema: „Das Wissen und Wollen der beiden Geschlechter in den Entwicklungsjahren der Reife" ist ein eigenes Heft der Zeitschrift „Das kommende Geschlecht" gewidmet **13)**. Es bringt Beiträge vom biologischen, psychologischen, pädagogischen Standpunkt, die die tatsächlichen Verhältnisse und die wünschenswerten Maßnahmen behandeln; alle Beiträge führen übereinstimmend zur Ablehnung der Koedukation in den Entwicklungsjahren: „Es liegt eine wunderbare Kraft in der Einsamkeit voneinander" (S. 42; *H.* Gräfin *v. Pestalozza*), ebenso zur Ablehnung von allem, was den Geschlechtstrieb vor der Zeit wecken müßte. *J. W. Harms*, der über Inkretion und werdende Reife handelt, fordert wegen der Verschiedenheit der psychischen Entwicklung, die damit zusammenhängt, nicht nur verschiedenen Bildungsgang auf den Mittelschulen, sondern erklärt sogar Frauen-Universitäten als dringendes Bedürfnis (S. 9). — Eine ganz andere Stellung freilich nimmt solchen Fragen gegenüber die Psychoanalyse ein, die innerhalb des Gesamtthemas „Religion und Seelenleiden" einen Hauptgegenstand der Akademikertagung in Kevelaer (16.—19. März 1925) bildete **14)**. Eine Einführung in dieselbe sowie in die Individualpsychologie von *Alfred Adler* gibt *W. Bergmann* nebst psychologisch-medizinischer Kritik, die von *L. Bopp* vom theologischen Standpunkt weitergeführt wird. Doch mußten sich naturgemäß auch sonst Vorträge und Aussprachen mit dieser so aufdringlich propagierten Theorie wiederholt befassen. Die Psycho-

---

13) Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Familienpflege und geschlechtl. Volkserziehung auf biologischer und ethischer Grundlage, hsg. von *M. Faßbender, O. Krohne, F. Kruse, H. Muckermann, R. Seeberg.* III 4 (Mai 1925, Berlin, Dümmler). 8° (56 S.). M 2.—. — **14)** Religion und Seelenleiden. Vorträge der Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker in Kevelaer, hsg. von *W. Bergmann*, Düsseldorf 1926, Schwann. 8° (242 S.) Geb. M 6.—.

analyse von *S. Freud,* ursprünglich ein medizinisches Heilverfahren, das durch Entladung „verdrängter" Affekte nervöse Störungen zu heilen suchte, ist bekanntlich mehr und mehr zu einer Psychologie und Pädagogik, ja zu einer Weltanschauung ausgebaut worden, deren Mittelpunkt die sexuellen Vorgänge bilden. Freilich staunt man über den Leichtsinn, mit dem hier aller Logik und aller nicht psychoanalytischen Wissenschaft zum Trotz Hypothesen aufeinandergetürmt werden und mit dem alles Heilige in den Kot gezogen wird; denn kein Dogma des Christentums zB. ist vor der psychoanalytischen „Erklärung" bewahrt geblieben. Trotzdem sind die Referenten bemüht, auch hier das Gesunde herauszulösen. P. *J. Lindworsky S. J.* unterscheidet die kathartische Methode, die mit Hilfe des Assoziationsverfahrens vergessene Komplexe zu finden sucht und die in der Hand des Arztes brauchbar bleibt, von den besonderen Elementen der eigentlichen Psychoanalyse, die abgelehnt werden: Annahme des Unterbewußtseins, der Verdrängung, des Ödipuskomplexes und der nahezu uneingeschränkten Rolle der Sexualität (S. 30. 235). Gänzlich zu verwerfen ist die Anwendung der Psychoanalyse in der Erziehung (S. 181). Mehr brauchbares Gut wird in der *Adler*schen Individualpsychologie anerkannt, welche die Erklärung von Neurosen auf die von Jugend auf versuchte Kompensation von Minderwertigkeiten gründet. Zu diesen Ergebnissen ist das Urteil bemerkenswert, das von fachmännisch-psychologischer Seite *W. Peters*—Jena soeben in der Zeitschrift für Pädagogische Psychologie 27 (1926) 207 über den Inhalt des vorliegenden Berichtes fällt: „Was hier in ruhig abwägender Kritik insbesondere von *Lindworsky* und *Bergmann* zur Psychoanalyse und Individualpsychologie gesagt wird, darf Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben".

L. Bopp hat dasselbe Thema schon früher in einem Heft der von *J. Göttler* herausgegebenen „Religionspädagogischen Zeitfragen" behandelt **15)**. Darin werden die einschlägigen Theorien und ihr Zusammenhang mit geistigen Strömungen in gefälliger, angenehmer Darstellung breiter dargelegt. *Bopps* Bestreben geht hier besonders darauf zu zeigen, wie die in der Psychoanalyse gelegenen Anregungen, bei aller grundsätzlichen Scheidung, unter Heranziehung sonstiger psychologischer Ergebnisse ausgewertet werden können. So wird darauf hingewiesen, wie die

---

15) Moderne Psychanalyse, Katholische Beicht und Pädagogik, von *L. Bopp* (Religionspädagogische Zeitfragen 8), Kempten 1923, Kösel-Pustet. gr. 8° (IV u. 100 S.) M 2.50.

Stellung des Kindes zur Religion durch Gefühlsübertragung von den Eltern auf Gott beeinflußt wird (S. 43—46). Der ziemlich selbständige Abschnitt über die Beicht (S. 63—96) entwickelt mit geschickter Heranziehung schöner Literatur mehr apologetisch die pädagogischen und heilenden Kräfte des Bußsakramentes, wie sie besonders mit Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz, Sündenbekenntnis und Seelenleitung gegeben sind.

Aus der gleichen Sammlung liegt noch eine Nummer vor, die den Abschluß dieser Übersicht bilden möge, obwohl wir damit innerhalb der pädagogischen Literatur den engeren Kreis der eigentlichen Katechetik betreten **16)**. Trotz der scheinbaren Festlegung auf eine neue Methode ist *Jehles* Buch ganz der Tiefendimension der Katechese gewidmet, der entscheidenden Frage, wie es am ehesten gelingen könne, die Kinder in der Religionsstunde nicht nur Gebete sprechen, sondern wirklich beten zu lehren. Davon hängt es ja letzten Endes ab, ob sie nur Kenntnisse und äußere Übungen oder — mit Gottes Gnade — wirklich die Flamme des religiösen Lebens aus der Katechese mitnehmen. In wohltuender Geistesfreiheit bemerkt der Verf. methodischen Bedenken gegenüber im Vorwort, daß er das Heil nicht ausschließlich in dem von ihm herangezogenen Arbeitsprinzip erblicke, sondern daß „auch die erzählende Darbietung durch den Katecheten . . . immer große Bedeutung behält". Dennoch wird man ihm zustimmen müssen, daß gerade hier das Arbeitsprinzip, das möglichste Selbstsuchen und Selbsterarbeiten der Kinder (auf Grund des dargebotenen katholischen Lehrgutes) am Platze ist. Unter Heranziehung der einschlägigen katechetischen Literatur werden zuerst die theoretischen Leitsätze festgestellt und wird im besondern vor Augen geführt, wie die Katechismuslehre unter beständiger Mitarbeit der Kinder biblisch zu durchleuchten und zu beleben sei. Der Hauptteil entfällt auf praktische Beispiele, die aber keine fertigen Musterkatechesen sein wollen. Es wird darin bald ausführlich, bald andeutungsweise gezeigt, wie die wichtigsten einschlägigen Abschnitte (Lehre vom Gebet, Vaterunser, Ave, Rosenkranzgeheimnisse, Glaubensbekenntnis) für die Gebetsschulung nutzbar gemacht werden können. Das Ergebnis wird bald in freien Gebeten formuliert, bald werden auch schon bekannte Gebete und Lieder verwertet, wodurch die Kinder prak-

---

16) Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule, von *E. Jehle* (Religionspädagogische Zeitfragen 10). München 1925, Kösel-Pustet. gr. 8° (VIII u. 105 S.) M 2.50.

tisch zu dem angeleitet werden, was der hl. *Ignatius* die zweite Gebetsweise nennt.

Bei den gemeinsam verrichteten Gebeten würde man manchmal etwas mehr liturgischen Zug erwarten. Die Anrede an Gott und an Christus sollte nicht ineinandergemengt werden (S. 86. 90). Auch sonst ist der Anschluß an das Beten der Kirche und damit die Anleitung zu einer beseelten Teilnahme am Gottesdienst verhältnismäßig selten bemerkbar. In dieser Hinsicht könnten die ausgezeichneten Ausführungen von *J. Minichthaler* auf dem Wiener Katechetenkongreß 1925 gute Anregungen bieten (Christlich-pädag. Blätter 48 [1925] 205—213). Doch wollte der Verf. trotz des allgemein gehaltenen Titels diese Seite des Gebetslebens wohl nicht stärker einbeziehen. S. 27 f ist die Forderung, immer andächtig zu beten, und der Hinweis auf das Gericht über solche, die in der Kirche Unfug treiben, doch zu streng gefaßt. Vielleicht könnten auch die Winke über den Einbau dieser Gebetserziehung in die einzelne Lektion, in den Lehrplan und in das Ganze der katechetischen Aufgabe etwas weiter ausgeführt werden. Die wertvolle Schrift würde dann noch an Wirkung gewinnen.

Innsbruck. Jos. A. Jungmann S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Ethik. Von Dr. *Mich. Wittmann* (Philos. Handbibliothek VII). gr. 8° (X u. 398 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet. M 8.50, geb. M 10.—.

Dieses hervorragende Handbuch der Ethik setzt sich zur Aufgabe, die Hauptprobleme der allgemeinen Ethik zur Darstellung zu bringen. Nach einem kurzen Überblick über die Erscheinung der Sittlichkeit werden in vier weiteren Hauptabschnitten die Fragen nach der Norm der Sittlichkeit, dem Pflichtcharakter, dem Verhältnis von Moral und Glückseligkeit sowie von Moral und Freiheit behandelt. Auf einer breiten geschichtlichen Grundlage, die keinen bedeutsamen Lösungsversuch beiseite läßt, bemüht sich der Verf., durch eine überaus sorgfältige Analyse die Voraussetzungen unserer sittlichen Urteile und Wertungen zu ergründen. Ausgedehnte Untersuchungen werden über den Eudämonismus und seine mannigfachen Verzweigungen angestellt. Der positive Ertrag der Kritik des eudämonistischen Gedankens, sowie der intuitiven Moral und der Kulturfortschrittsidee ist folgender: Norm der Sittlichkeit, Sinn und letzte Voraussetzung der tatsächlichen sittlichen Urteile ist die menschliche Natur oder Persönlichkeit und ihre Vollendung. Die ethischen Erörterungen münden aus

in die Metaphysik, in eine teleologische Weltanschauung. Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der formalistischen Ethik *Kants* und seiner Nachfolger *Herbart, Cohen, Natorp, Windelband*, desgleichen mit *Scheler* beleuchtet das gewonnene Ergebnis von einer neuen Seite. Im Anschluß an den hl. *Thomas* (In ethic. Nicom. initium) kann man wohl den Wert im allgemeinen (bonum in communi) als ein primum bezeichnen, das einer eigentlichen Definition nicht mehr fähig ist. Dabei ist es freilich unbedingt richtig, daß die Eigenart des objektiv sittlichen Wertes nur im Hinblick auf die Menschennatur zu ergründen ist, deren Vollendung das Ziel des sittlichen Tuns wird.

Der schwierige Abschnitt über den Pflichtcharakter des Sittlichen bildet wohl den Höhepunkt gründlicher und selbständiger Untersuchungen. Die autonome Moral *Kants* und ihre Abwandlungen im Laufe des 19. Jahrh.s sind der Hauptgegenstand derselben. Das Sittliche ist nicht bloß das Naturgemäße, sondern auch das Pflichtgemäße; und letzteres kann nur bedeuten das Gottgewollte. Eine genaue Analyse des Pflichtbewußtseins zeigt, daß das Sittliche als ein wirkliches Gebot und zwar einer überweltlichen göttlichen Autorität gedacht wird. Bedeutsam ist die Kritik *Messers* und seines Versuches, den Gottesgedanken aus dem Pflichtbewußtsein auszuschalten. Eine überaus sorgfältige Darstellung und Apologie der religiösen Pflichtidee schließt die kritischen Erörterungen ab.

Im vierten Abschnitt wird das Verhältnis von Moral und Glückseligkeit untersucht. Befriedigung ist nicht das Ziel der sittlichen Tätigkeit, sondern ihre naturgemäße Begleiterscheinung und — so könnte man hinzufügen — auch ein gewisser Lohn. Die Sanktionsidee hat ihre metaphysische Wurzel im teleologischen Zusammenhang von sittlicher Vollkommenheit und Befriedigung. Recht wirkungsvoll ist die Kritik des Kantischen Rigorismus und der verhängnisvollen Ignorierung der Aristotelischen Ethik auch in diesem Punkte.

Im Schlußabschnitt „Moral und Willensfreiheit" stellt der Verf. das Problem des Determinismus und Indeterminismus zur Diskussion. An den ethischen Grundbegriffen: Pflicht, Schuld, Zurechnung, Strafe und Reue muß der Determinismus scheitern, weil er das unbezweifelbare sittliche Bewußtsein nicht erklärt, sondern es umdeutet und auflöst. Der Freiheitsgedanke bietet Anlaß, nochmals auf die metaphysische Frage einzugehen. Die Freiheit fordert eine bestimmte Weltanschauung, den Theismus, der zugleich die Kontingenz der Welt allein begreiflich macht. Während die Analyse des Pflichtbewußtseins nur die Gottesidee einschließt

und nicht unmittelbar schon einen Gottesbeweis bildet, führt die menschliche Freiheit und die Kontingenz der Welt zum realen Dasein Gottes als Voraussetzung der Sittlichkeit.

Der Verf., der sich seit Jahrzehnten um die ethische Forschung bemüht, war wohl berufen, in der philosophischen Handbibliothek die Ethik zur Darstelluug zu bringen. Die sorgfältigen Analysen, die selbständige Kritik, nicht zuletzt auch der edle sprachliche Ausdruck sichern dem Buch einen hervorragenden Platz in der philosophischen Handbibliothek und der modernen ethischen Literatur.

Innsbruck. Joh. Schuster S. J.

Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429), von Dr. *Ed. Weigl,* Univ.-Prof. und Direktor d. Georgianum. (Münch. Studien z. histor. Theologie, Heft 4). Kösel & Pustet, München 1925. gr. 8°, VIII u. 216 S. M 4.50.

Der Verf. geht von der einzig richtigen Anschauung aus, daß sich ein richtiges Bild von den die morgenländische Kirche durch mehrere Jahrhunderte zu tiefst bewegenden christologischen Streitigkeiten nur dann gewinnen läßt, wenn man nicht bloß die eine oder andere Phase derselben herausgreift, die eine oder andere führende Persönlichkeit für sich und von ihrem historischen Milieu losgetrennt betrachtet, sondern die gesamte Bewegung von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Abschluß historisch-genetisch verfolgt. Nur dadurch, daß man diesen Standpunkt vernachlässigte, konnte es geschehen, daß man in neuerer Zeit über die Irrlehre des Nestorius zu Aufstellungen kam, die dem Zeugnis der Geschichte widersprechen.

W. hatte in einer früheren Schrift: Untersuchungen zur Christologie des hl. *Athanasius,* bereits den Grund für die vorliegende Arbeit gelegt. In dieser soll die alexandrinische Christologie vom Tode des *Athanasius* bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites dargestellt werden. Weil jedoch eine solche Darstellung sich als unmöglich erweist, wenn nicht auch die christologischen Bewegungen und Anschauungen außerhalb Alexandriens herangezogen werden, hat der Verf. dieselben als ersten Teil seiner Abhandlung vorausgeschickt. Gerade dieser Teil, in dem er sich auf größtenteils noch unbebautem dogmenhistorischem Felde bewegt, ist äußerst interessant und ungemein wichtig, um den Kernpunkt der späteren nestorianischen Irrlehre richtig zu beurteilen.

Wenn man vom Arianismus mit seiner Ktisis-Logoslehre absieht, standen in dieser Periode zwei extreme häretische Richtungen einander schroff gegenüber: der Apollinarismus, der die Einheit in Christus nicht anders wahren zu können glaubte als indem er die Zweiheit der Naturen verflüchtigte und aufhob, eine Monisierungstendenz verfolgte und so der Vorläufer des späteren Monophysitismus und Monotheletismus wurde, und der radikale Antiochenismus, vertreten von *Diodor v. Tarsus, Theodor v. Mopsuestia* und *Adamantius*, der nicht bloß die Vollständigkeit der beiden Naturen Christi, sondern auch deren Selbständigkeit bis zu dem Grade betonte, daß er die Einpersönlichkeit des Erlösers leugnete und offen bis zur Aufstellung von zwei Söhnen fortschritt, die nur durch ein moralisches Band miteinander geeint sind. Der legitime Sprosse dieser Richtung ist der Antiochener *Nestorius*, bei dem es sich also keineswegs um eine bloße Bewährungslehre handelt. Daneben bestehen auch noch andere Richtungen: die gemäßigten Syrer und Antiochener *(Ephräm, Epiphanius, Cyrill v. Jerusalem, Flavian v. Antiochien, Chrysostomus, Antiochus v. Ptolemais, Severian v. Gabala, Proklus)* und die drei großen Kappadozier *(Basilius, Gregor v. Nazianz* und *Gregor v. Nyssa)*, die im allgemeinen in orthodoxen Geleisen sich bewegen, indem sie sowohl die Einheit als auch die zwei Naturen in Christus festhalten, aber mitunter in ihren Erklärungen auf schiefe Bahnen geraten.

Im zweiten Teil behandelt der Verf. die alexandrinische Christologie, die immer die richtige Mitte zwischen den extremen Anschauungen eingehalten hat. Zuerst untersucht er die Lehre des *Petrus II v. Alexandrien*, des *Didymus* und *Theophilus;* dann wendet er sich *Cyrill* zu. Hier gilt es zunächst festzustellen, welche Schriften von ihm der vornestorianischen Periode angehören; in zwei weiteren Abschnitten behandelt er seine Lehre von der unio naturarum und der communio naturarum (communicatio idiomatum). Aus diesen ergibt sich, daß *Cyrill* jene Lehre, die er dem *Nestorius* entgegensetzte und auf dem Konzil von Ephesus siegreich vertrat, schon früher vollständig ausgebildet hatte. Christus ist nach ihm nur e i n Wesen, nicht zwei: der Logos ist der Träger des e i n e n gottmenschlichen Wesens; in ihm sind zwei vollständige Naturen und die menschliche Natur Christi ist individuell, nicht generell. Die Union selbst ist ein Geheimnis, das man im Glauben annehmen muß, aber durch die bloße Vernunft nicht erfassen kann. Auch die Lehre von der communicatio idiomatum ist bei ihm schon in dieser Periode vollkommen ausgebildet.

Wir sind dem gelehrten Verf. für diese neue Schrift, deren Inhalt hier nur kurz angedeutet werden konnte, zu großem Danke verpflichtet, da er durch dieselbe der katholischen Dogmatik einen unschätzbaren Dienst leistete und den Verdächtigungen, denen der große *Cyrill* in letzter Zeit ausgesetzt war, die Spitze abgebrochen hat. Die Arbeit zeugt von großer Sachkenntnis, reifem Urteil und einer vollständigen Beherrschung des weitschichtigen einschlägigen Materials.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Alb. Drexel, **Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes** im Lichte der Sprachforschung. Mit einem kulturgeschichtlichen, einem rassentheoretischen und einem methodisch-kritischen Anhang, 2 Kartenskizzen und einer Karte. (Origines, wissenschaftliche Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte und der biblischen Geschichte. I: Der Mensch, sein Ursprung und sein Zusammenhang. Erster Teil). Innsbruck 1925, Fel. Rauch. 8° (IV u. 80 S.) S 5.—.

Die Einheit des Menschengeschlechtes ist dem Katholiken unumstößliche Wahrheit: was die Bibel von der Erschaffung des Menschen im Anfang der Genesis erzählt und was der Apostel über die allgemeine Verbreitung der Erbsünde und deren ursächliche Begründung in dem einen Adam lehrt, läßt für den Bibelgläubigen einen Zweifel an dieser Wahrheit schlechterdings nicht aufkommen. Die Wissenschaft mußte erst den Glauben verlieren, um an dieser Wahrheit rütteln zu können. Eine scheinbare Berechtigung für ihre gegensätzliche Stellung suchte sie dann neben dem Unterschied der Rassen vor allem aus der Verschiedenheit der Sprachen zu gewinnen, die an eine einheitliche Zurückführung auf eine gemeinsame Ursprache nicht denken lasse.

Die Bedeutungslosigkeit des Rassenunterschiedes hat man längst erkannt; aber auch das linguistische Bedenken verlor alsbald bedeutend an Zugkraft durch die Entdeckung des Zusammenhanges der indogermanischen Sprachen und deren Annäherung an den semitischen Sprachenkreis. Noch scheint sich aber eine unüberbrückbare Kluft aufzutun zwischen den Sprachen der unkultivierten Völker Afrikas, Amerikas und anderer weiter Ländergebiete. Und hier setzt die Arbeit *Drexels* ein.

Zunächst handelt er von der mehr allgemeinen, naturhaften Verwandtschaft (Abt. I, S. 3—10) und kommt zum Schlusse: „Alle Sprachen sind im Charakter ihrer konstitutiven Einheit und im Schema ihrer wesentlichsten Beziehungsgesetze verwandt,

ob man diese Verwandtschaft nun ‚elementar' oder ‚natural' nennen mag.. Laut, Wort und Satz sind bei nebensächlich unterschiedener Gestaltung überall von wesentlich ein und demselben Charakter" (S. 10). *D.* schließt daraus, „daß also die Sprachen aller Menschen schon vor jeder historischen Erwägung auf die Gemeinsamkeit ihres Erstentstehens hinweisen, d. i. im Ursprunge eins sind" (ebda). Ob dies nicht zu viel erschlossen ist? Das Prinzip solch naturaler Verwandtschaft ist ja gerade, daß die Natur als solche, ob sie nun Deszendenzzusammenhänge habe oder nicht, sich aus sich selbst auf eine und dieselbe Weise auswirke; so spricht denn auch der Verf. noch auf derselben Seite lediglich von einer Möglichkeit des einheitlichen genetischen Ursprungs der Sprachen auf Grund dieser Erwägung. Sicher erweist dieses Argument, daß die Natur, aus der diese Sprachen bei allen Menschen sich in gleicher Weise auswirken, nur eine ist, und benimmt so dem gegnerischen Bemühen, aus der Verschiedenheit der Sprachen gegen den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechtes Gewinn zu ziehen, seine Zugkraft.

Immerhin tat der Verf. gut daran, der Sache auch historisch nachzugehen, um so „die bei aller naturalen Wesensverwandtschaft noch offen bleibende Möglichkeit eines Mehrursprungs der menschlichen Sprache außer Diskussion zu setzen". Er beginnt seine Untersuchung mit der Frage: Wann sind die Sprachen untereinander verwandt und wie wird diese Verwandtschaft nachgewiesen? (S. 11). In der Beantwortung dieser Frage hält er fest am Worte als dem primären Hilfsmittel der Untersuchung; nicht Laut noch syntaktische Verhältnisse sind hier das Ausschlaggebende, wenngleich auch von hier aus Verwandtschaftsverhältnisse erschlossen werden können, so daß eine Wortvergleichung nicht ganz von der Lautvergleichung und syntaktischen Vergleichung absehen kann (20).

Was er weiterhin zunächst anstrebt, hebt *D.* mit den Worten hervor: „Lassen sich die Völker der Alten und der Neuen Welt in einem sprachlichen Zusammenhang erweisen, dann erscheint nicht bloß das Problem von der Einheit und dem einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gerade an der fraglichsten Stelle wie mit einem Schlage gelöst, sondern auch zu einer Rekonstruktion der früheren und frühesten Menschheitsgeschichte ebnen sich dann die Wege in einem erfolgverheißendem Maße" (25). Er faßt deshalb gerade amerikanische Sprachen ins Auge, um ihre Verwandtschaft mit Sprachen der Alten Welt festzustellen.

Als Mittelglied seiner Untersuchung nimmt er die Sprache der Ainos; dort an ihrem Wohnsitz im hohen Nordosten Asiens wäre ja

die allererste Möglichkeit einer Einwanderung in Amerika zu finden, dort am ehesten Spuren von Sprachzusammenhängen zu erwarten, die die Alte mit der Neuen Welt verknüpfen. Und so sucht er an der Hand eines verhältnismäßig reichen Materials nachzuweisen, wie dieses Aino in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen ebensowohl sich von Sprachen der Alten Welt abhängig zeige, wie es unverkennbar eine Reihe von Sprachen der Neuen Weli — er hat im besonderen das Leptxa, Tupi, aber auch das Ketzua und Kiriri (S. 37 f) im Auge — beeinflußt habe. Indem so diese Sprachen der Neuen Welt sich vom Aino abhängig erweisen, wie dieses seine genetischen Zusammenhänge mit den Sprachen der Alten Welt habe, glaubt *D.* der Lösung seiner Aufgabe nahe gekommen zu sein.

Und in der Tat sind die von ihm angezogenen Entsprechungen nach beiden Seiten ebenso zahlreich, wie merkwürdig und nicht selten überraschend. Ob sie durchaus genügen für den angestrebten Zweck, das mag der Beurteilung der Fachkritik anheimgestellt bleiben.

Das Resultat seiner Untersuchung sucht *D.* in einer Reihe von Anhängen nach verschiedenen Seiten hin auszubeuten; so kommt die Frage nach dem kulturgeschichtlichen Schema (Anh. I), die Frage nach der Verschiedenheit der Rassen, das Rassenproblem (Anh. II u. IV) zur Behandlung. In einem III. Anhang sucht er seiner Formel für die Sprachverwandtschaft gegen eine ähnliche, wie sie vor ihm *Trombetti* aufgestellt hatte, reinlich abzugrenzen. Der letzte (V.) Anhang bringt schließlich eine weitere Erläuterung seiner glottogonischen Formel.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands. Eine dogmatische Studie von Dr. *Hermann Freericks* (Münsterische Beiträge zur Theologie, hsg. von *F. Diekamp* und *R. Stapper*. Heft 6). Münster i. W. 1925, Aschendorff. XII u. 238 S. 8°. M 9.50.

Wer diese auf Grund umfassender Literaturkenntnis ausgearbeitete Studie aufmerksam liest, wird mit tiefer Trauer erfüllt über die schrecklichen Verheerungen, die der dem Protestantismus wesentliche Subjektivismus in der Lehre über eine Grundeinrichtung des Christentums verschuldet hat. Wie *Fr.* nachweist, gibt es auch nicht einen einzigen Lehrpunkt über das Wesen — um von Nebenfragen gar nicht zu reden — der Taufe, der nicht von berufenen Vertretern des Protestantismus in Deutschland bekämpft würde. Nichts erscheint mehr als gesichert, nicht die Einsetzung der Taufe durch Christus, nicht ihre wesentlichen Bestandteile,

nicht ihre Wirkung — alles ein Trümmerfeld. Da nimmt es einen nicht Wunder, wenn im Gefolge der Tauflehre auch die Taufpraxis von dem althergebrachten Offenbarungsgut immer mehr abweicht.

Der Verf. weist überzeugend nach, daß die verschiedenen Auffassungen von der Taufe im Widerspruche stehen, nicht etwa zur katholischen Lehre — das lag nicht im Plane des Werkes — sondern zu den Grundsätzen ihrer eigenen Vertreter. Am klarsten zeigt sich das natürlich bei der Kindertaufe, die für den Protestantismus sowohl in ihrer Begründung (Zurückführung auf die Hl. Schrift) als auch in ihrer Wirksamkeit (durch den subjektiven Fiduzialglauben) von jeher ein ungelöstes Rätsel war und mit dem protestantischen Formal- und Materialprinzip in offenbarstem Widerspruche stand und steht.

Der Ertrag dieser Studie kommt, freilich nur mittelbar, auch der katholischen Theologie zugute, und zwar erstens der Moraltheologie, für welche der Nachweis erbracht ist, daß der Gültigkeit der deutsch-protestantischen Taufen immer weniger zu trauen ist; zweitens der Apologetik, welche sich unter Berufung auf den Grundsatz „Veritas una, error multiplex" der Einheitlichkeit der katholischen Tauflehre rühmen kann — dank dem katholischen Autoritätsprinzip, während die protestantischen Anschauungen, dank dem Prinzip der subjektiven Schrifterklärung, auch den klarsten Texten gegenüber immer mehr auseinandergehen und so nicht nur die theoretischen, sondern auch die praktischen Grundlagen des Christentums untergraben.

Innsbruck. J. B. Umberg S. J.

1. **Orte und Wege Jesu.** Mit 52 Abbildungen und Plänen von *Gustaf Dalman* (Schriften d. Deutschen Palästina-Instituts, 1. Bd.) 3. erweit. Auflage. 8° (VIII u. 427 S.) Gütersloh 1924, Bertelsmann. Geb. M 15.—.

2. Hundert deutsche **Fliegerbilder aus Palästina.** Ausgewählt und erläutert von *Gustaf Dalman* (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, 2. Bd.). 158 S. kl. Folio. Ebd. 1925. Geb. M 25.—.

1. Im erstgenannten Werke hat uns Geheimrat Prof. Dr. *G. Dalman* eine vollständige Geographie der Evangelien geboten. Als Vorsteher des Deutschen evang. Palästina-Institutes sowie als Gründer und Schriftleiter des Palästinajahrbuches (1—20 [1905—1925]) hat er den reichen Stoff umsichtig gesammelt; in diesem, 1919 erstmals erschienenen Werke ist er methodisch verarbeitet vorgelegt. Die Reihenfolge ist nicht streng geographisch wie bei *F. Buhl*,

Geographie des alten Palästina (Freiburg und Leipzig 1896), sondern der Verf. hielt sich in den Grundzügen an die zeitliche Abfolge der evangelischen Geschichte. Nach einigen orientierenden Bemerkungen führt *D.* den Leser von Bethlehem nach Nazareth und an den Jordan; dann folgt, mit Kana beginnend, das übrige Galiläa; nach einem Gange nordwärts „in die Gebiete von Tyrus und Cäsarea Philippi“ überprüfen wir die drei Wege „von Galiläa nach Judäa“ (den mittleren am Jakobsbrunnen vorüber, den westlichen mit Emmaus und den östlichen über Peräa). Es schließen sich an Jericho, Bethanien, Bethphage und der Ölberg. Ehe wir von den Einzelheiten der Heiligen Stadt unterrichtet werden, erhalten wir ein übersichtliches Gesamtbild, an das sich „das Heiligtum“ reiht. Aus der öffentlichen Tätigkeit des Herrn wird Bethesda und Siloa nachgeholt, dann folgen wir dem leidenden Heiland durch das „Theatrum passionis“, dessen Einzelheiten in geschichtlicher Abfolge erscheinen (Abendmahlsaal, Gethsemani, der Hohepriesterpalast und der Blutacker, das Richthaus, Golgotha und das hl. Grab). Überall sind die Quellen, namentlich auch die rabbinischen Schriften, und die neuere Literatur gewissenhaft herbeigezogen und überprüft; doch erscheint die katholische Literatur nicht vollständig. Sehr maßvoll und vornehm ist *D.* hier wie auch anderswo in der Polemik. Gar oft nimmt die Erörterung, namentlich in den Schlußworten der einzelnen Kapitel, in denen die Bedeutung der betreffenden Geheimnisse gewürdigt wird, einen warmen Ton an. Reiche Illustrationsmittel und drei sorgfältig gearbeitete Register erleichtern die Benützung.

Der Verf. ist als Forscher von konservativer Richtung ernstlich bestrebt, die völlige Wahrheit der biblischen Berichte auch in den geographischen Einzelheiten zu verteidigen. Allein er findet doch einige „Anstöße“, die er S. 13 zusammenstellt; da sie den katholischen Leser besonders interessieren, sei ihre Überprüfung gleich hier gegeben. Für die Evangelienforschung ist es schon wichtig, das auf Grund der peinlichsten Einzelforschung gegebene Urteil zu vernehmen: „Bei Matthäus und Johannes finden sich immerhin nur wenige Anstöße ... Mehr ist bei Markus und Lukas zu beanstanden“. Das Urteil der Tradition über die zwei Apostolischen Evangelien, die so stark befehdet werden, erhält schon dadurch eine anerkennenswerte Bestätigung. Allein unter diesen „Fehlern“ findet sich einiges, was nur als vage geographische Angabe bezeichnet werden kann. Die knappen biblischen Erzählungen regen viele Fragen an — nicht nur bezüglich der Geographie, sondern auch in vielen andern Beziehungen — die man gerne beantwortet gesehen hätte. Allein wenn wir auch ander-

wärts Unvollkommenheiten in der Darstellung finden, so können wir doch noch nicht von Irrtümern und Fehlern sprechen.

So können wir uns freilich „die Reise über Sidon und mitten durch die Dekapolis" Mk 7,31 und „die Grenzwanderung" Lk 17,11 in ihrem Verlauf nicht genauer vorstellen; aber es ist zuviel behauptet, wenn es heißt, diese Angaben „lassen sich nicht rechtfertigen" S. 13. — Das Gleiche gilt von der Behauptung: „Johannes kennt 11,18 nicht die genaue Entfernung von Bethanien". Das vielsagende antike ὡς und die Unmöglichkeit, die genauen Endpunkte der geschätzten Strecke anzugeben, verbieten uns, von einem Irrtum zu reden. — Daß der Ausdruck „Bethphage", wie *D.* mit guten Gründen beweist, nicht eine Siedelung, sondern nur die nächste Umgebung der Stadt Jerusalem (etwa „Jerusalem Land") bezeichnet, ist freilich in den Evangelien nicht gesagt; vielleicht ist es auch ihren Verfassern nicht zum Bewußtsein gekommen. Sie sagen aber auch nicht das Gegenteil, denn die Behauptung: „Mt 21,1 f ist Bethphage ein Dorf am Ölberg" ist im hl. Text nicht begründet. Man sieht nicht ein, daß Bethphage, wie *D.* schließt, „mit Bethanien nicht zusammenzustellen sei (Mk 11,1)"; desgleichen S. 272: „Nur das ist gewiß, daß die synoptische Erzählung an ein wirkliches Dorf denkt". — Dasselbe ist zur Rechtfertigung des hl. Lukas zu sagen, wenn er wirklich „die Erzählung [von der ersten Brotvermehrung] in einen ihr fremden Zusammenhang versetzt" (S. 13).

Was nun an eigentlichen Irrtümern vorliegen soll, macht wohl einer befriedigenden Lösung, inwieweit sie nach der eben gegebenen Bemerkung zu erwarten ist, nicht unüberwindliche Schwierigkeiten. S. 13: Mt 14,14 (und Mk 6,33) „ist das Vorauskommen des Volkes zu Lande vor dem zu Schiffe fahrenden Jesus bedenklich". Allein wenn man sich erinnert, wie oft auf Reisen Verzögerungen eintreten und wie leicht ein Hindernis bei der Abfahrt, beim Rudern oder der Landung den Volksscharen einen Vorsprung einräumen konnte, wird man diesen Punkt wohl nicht für unlöslich erklären. — Das Gleiche gilt vom Einwurf über die Rede mit der Samariterin: „Johannes kennt 4,11 nicht die Quellen beim Jakobsbrunnen" (S. 13); einerseits „fehlten in der Gegend des Jakobsbrunnens die Quellen nicht" (S. 227), andrerseits aber „kann man nicht leugnen, daß die Rede des Weibes Jo 4,11 so klingt, als habe man Quellwasser in der Nähe nur hier schöpfen können" (S. 228). Dagegen möchte ich auf einen doppelten Gesichtspunkt verweisen. 1) Die Rede der Frau setzt nur das eine voraus, daß der Fremdling hier im Feindesland ihr nicht Quellwasser anbieten könne, da er über die vorhandenen Quellen, die zudem wohl in Privatbesitz waren, nicht verfügen konnte. 2) Sodann muß man gerade in dieser von Erdbeben so oft heimgesuchten

Gegend mit der Möglichkeit rechnen, daß Quellen verschwinden und neuentstehen. Über Euboea in Griechenland vgl. Oriental. Literaturzeitung 11 (1908) 148; Natur und Kultur 16 (1918/9) 338. — S. 13 heißt es sodann: „Lukas erregt Bedenken mit dem Berge von Nazareth"; vgl. S. 83 f. Indessen genügt doch der Felssturz bei der Maronitenkirche für den Bericht. Vgl. *M. Sanhedrin* 6,4: „Der Steinigungsort war 2 (Menschen-)Längen hoch". — Mk 10,1 lautet die wahrscheinliche Lesart: „ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου". Dann liegt „eine Verwandlung ostjordanischen jüdischen Landes in Judäa" (S. 13) nicht vor. Eine Schwierigkeit liegt eher im Paralleltext Mt 19,1; ist es aber hier ganz ausgeschlossen, daß der Ausdruck Ἰουδαία allgemein für „Judenland" wie Lk 1,5; 7,17; 23,5 zu nehmen ist? — Es bleibt noch übrig die Frage nach einem zweiten Bethsaida, einem „Dorf" am Nordwest-Ufer des Sees von Genesareth; über sie vergleiche man *J. van Kasteren* in der Revue biblique 3 (1894) 67—70 und *L. Fonck* im Lexikon biblicum 1,654 f (Paris 1906—1911). Zur Emmausfrage wird S. 297 ein Wort gesprochen.

Es seien noch einige Einzelheiten erwähnt. Das häufig genannte Itinerarium des angeblichen „Antoninus von Piacenza" sollte als „Itinerar von Piacenza" oder als „Anonymus Placentinus" erwähnt werden (*H. Grisar* in dieser Zeitschrift 26 [1902] 760—770; 27 [1903] 776—80; *P. Allard,* Revue des quéstions hist. 75 [1904 I] 283 f). — S. 64: die Ableitung des Wortes Nazareth = naṣerat von néṣer, arab. naḍara „sprossen", welche Mt 2,23 vorausgesetzt scheint, hat doch den Vorzug vor der Erklärung „Warte" (arabisch naẓara). — S. 92: Auch die Templerregel, welche c. 43 den Rittern die Löwenjagd erlaubt, setzt voraus, daß sich in Palästina, also wohl am Jordan, damals noch Löwen befanden. — S. 109 wird die Kana-Frage im Sinne von Chirbet Qānā, das 14 km nördlich von Narareth liegt, entschieden; allein die zitierten Zeugnisse weisen zum Teil auf Kafr Kenna. Der Anonymus von Piacenza gibt als Entfernung von Nazareth und Kana 3 Meilen an = $4^1/_2$ km, was auf Kafr Kenna weist; die hl. Paula und Willibald verlegen Kana in die Nähe von Nazareth und des Tabor. — S. 148 f sind die Gründe, welche gegen die Identifizierung von Kapharnaum und Tell-ḥūm sprechen, doch zu wenig beachtet. — In der Frage nach dem Orte der Teufelsaustreibung im Osten des Sees Genezareth ist der Verf. noch nicht zu einer festen Meinung gekommen. S. 191 schlägt er wie im Palästinajahrbuch 1 (1905) 68; 7 (1911) 22 die Südostküste des Sees wegen des dortigen Steilufers vor; S. 192 lesen wir aber: es „bleibt am sichersten, sich an jenes ‚kurse' oder ‚gurze' am Wadi es-samak zu halten". Allein da gerade dort „keine Stadt auf dem Berge vorhanden ist", so wird man doch lieber an die Mitte des Ostufers den-

ken. Der Wiener Exeget *W. A. Neumann* hat (Qurn Dscheradi, Freiburg 1895) auf einen Hügel verwiesen, dessen Namen nach *D.* genauer ḳrēn ed-dscherāde lautet; *M.-J. Lagrange* hat sich (Revue biblique 4 [1895] 512—24) ihm angeschlossen. Die vom Schauplatz des Wunders entfernt liegende Stadt wäre ḳal'at el ḥuṣn, das zur Dekapolis gehörige Hippos gewesen. Über Grabhöhlen dasselbst berichtet *Neumann* S. 29. Die Absturzstelle wäre mit *Wilson* (The Recovery of Jerusalem 368) etwas (ca. 1½ km) nördlich beim Hügel moka'edlo zu suchen, dessen Lage *D.* genau vermessen hat (Palästinajahrbuch 8 [1912] 49). Mt 8,30 heißt es nun ausdrücklich, die Schweineherde habe „μακράν — in der Ferne" geweidet; dazu bemerkt richtig *Th. Zahn* (Neue kirchl. Zeitschrift 13 [1902] 937 Anm.): „μακράν ist ein relativer Begriff. Im Gegensatz zur Nähe des Besessenen bei Jesus lag der Weideplatz fern, aber jedenfalls innerhalb der Sehweite". Damit wären in ḳrēn ed-dscherāde alle Bedingungen erfüllt, welche die evangelische Erzählung voraussetzt. — S. 203 bekämpft der Verf. die traditionelle Ansicht, die im Tabor den Berg der Verklärung erblickt. Allein auch ein Freund dieser Überlieferung wird kaum beistimmen, daß diese „vielleicht 2 Petr 1,18 vorausgesetzt wird". Im Ausdruck τὸ ὄρος τὸ ἅγιον könnte man eher eine Anspielung auf den Namen Hermon erblicken (חֶרְמוֹן Gottgeweihtes, Heiliges). — S. 212 wird berichtet, daß (die jüngere) Melania in Sidon das Haus des phönizischen Weibes „in eine dem Phokas geweihte Kirche verwandelt sah". Der Beleg dafür lautet Anm. 2: „Acta Graeca c. 571 (nicht im lat. Text). Annal. Boll. VIII. XXII". Das Zitat ist in folgender Weise zu ergänzen: „Melaniae Junioris Acta graeca c. 57, Analecta Bollandiana 22 (1908) 40,29—55. Die Stelle fehlt in der lateinischen Bearbeitung: Vita Melaniae Junioris c. 26 f, ebd. 8 (1889) 54". — Bei der Behandlung der Emmausfrage (S. 240—4) wurde das Zeugnis des *Hesychius v. Jerusalem* (Collectio difficultatum et solutionum 57, MG 93,1447 f) nicht richtig gedeutet. Unter der „siebten Stunde" versteht er nicht 7 Uhr abends in unserem Sinne, wie die Bemerkung „von der siebten Stunde an neigt sich die Sonne zum Untergang" beweist, sondern 1 Uhr mittags. Die Emmausjünger seien „etwa zur achten oder neunten Stunde" von Emmaus aufgebrochen, d. h. zwischen 2 und 3 Uhr. Sagen wir dafür lieber: „zwischen 3 und 4 Uhr", so erklärt sich der ganze Bericht restlos: den etwa 23 km langen Weg konnten sie „in 5 Stunden" (S. 244) bewältigen und somit um 9 Uhr, spätestens um 10 Uhr die Heilige Stadt erreichen. Daß man aber schon zwischen 3 und 4 Uhr „πρὸς ἑσπέραν ἐστίν" sagen konnte, beweist die Erzählung Richt 19,8—14 von der Reise, die der Levit aus Ephraim von Bethlehem aus nordwärts über Jebus nach Gibea im Stamme Benjamin machte. In Bethlehem hielt

man ihn zurück „ἕως κλῖναι τὴν ἡμέραν". Trotzdem macht der Levit sich auf den Weg. Bei Jerusalem ist der Tag „schon weit vorgeschritten", aber erst „bei Gibea ging ihnen die Sonne unter". Diese Stadt wird nach der gewöhnlichen Ansicht mit dem ca. 4 km nördlich von Jerusalem gelegenen Tell el-fûl gleichgesetzt; somit betrug der ganze Weg 12 km oder etwa 3 Stunden. Da man also schon 3 Stunden vor Sonnenuntergang vom „Abendwerden" reden konnte, so dürfen wir die Emmausszene, da der Sonnenuntergang am Osterfest etwa um 6½ Uhr erfolgt, auf 3½ Uhr ansetzen. — Wenn S. 13 die Entfernung nach der Lesart „etwa 160 Stadien" als „irrig" bezeichnet wird, da „Emmaus-Nikopolis" nur 23 km, also etwa „120 Stadien von Jerusalem lag" (S. 244), so wäre doch die S. 245, Anm. 2 berichtete auffallende Tatsache zu berücksichtigen gewesen, „daß man von Jerusalem nach Emmaus auch den großen Umweg über die Bethhoronstraße (34 km = 177 Stadien) machte". Vgl. auch das Itinerar von Bordeaux (f. 600) mit der Angabe „22 Meilen = 32½ km". Es konnte nun Lukas, wenn er den von Kleophas und dessen Gefährten gewählten Weg nicht kannte, für die Distanzangabe einen alle Möglichkeiten berücksichtigenden Mittelwert angeben, namentlich wenn er das sehr dehnbare „ὡς" vorausstellte. — S. 249 scheint *D.* eine Abendmahlsfeier in Emmaus anzunehmen, was nicht recht wahrscheinlich ist.

Die genauen Register würden noch gewinnen, wenn die Hauptstellen etwa durch Fettdruck hervorgehoben wären. Ungern vermißt man S. 426 im Verzeichnis der Vertreter der Tradition die Ausgaben ihrer Itinerarien.

2. Derselbe Gelehrte hat mit seinem reichen Wissen und seinem unermüdlichen Fleiße ein für den Krieg bestimmtes Bildermaterial in ein erstklassiges Mittel friedlicher wissenschaftlicher Forschung umgeschaffen. Aus den verschiedenen Fliegeraufnahmen wurden jene ausgewählt, welche in technisch völlig gelungener Weise wichige Terraingruppen Palästinas darbieten. Die einzelnen Bilder haben die Größe 16 zu 10·5 cm; sie sind zu je zwei auf einer Tafel und können durch eine aufgelegte Gelatineplatte in Felder abgeteilt werden. Prof. *G. Dalman* stellte jedem Bilde einen kurzen Text gegenüber, welcher mit Hilfe der genannten Einteilung die meisten Einzelheiten bestimmt. So kann auch der mit Palästina nicht völlig vertraute Forscher rasch und sicher ein treues Bild der einzelnen Siedelungen und Landschaften gewinnen. Man prüfe zB. Tafel 5 und verfolge die Straßenbauten Kaiser Hadrians im neuerstandenen Jerusalem; mit derselben Sicherheit findet man den traditionellen Verlauf des Kreuzweges. Die Ortslage von Bethlehem und Damaskus, der phönizischen Küstenstädte und Gerasa-Dscherasch, die Windungen des Jordans

und die Küste des Sees Genesareth treten dem Benützer, namentlich wenn er ein Vergrößerungsglas zur Hand nimmt, greifbar vor Augen. Auf eigentliche Kriegsbilder, wie zB. die Gaza-Front, wurde verzichtet. Natürlich wird man noch manch anderes Bild beigefügt zu erhalten wünschen, zB. das Gelände im Nordwesten von Jerusalem mit dem strategisch wichtigen Nebi Samwel und der Beth-Horon-Straße, Nablus mit seinen zwei Bergen und den Hermon. Namentlich vermißt man ein genaueres Bild vom Ostufer des Sees von Genesareth mit dem „Lande der Gerasener"; Tafel 53 ist eine Bodenaufnahme, welche von dem in der Luftlinie 10—15 km entfernten Samach aus aufgenommen ist.

Mehrere Forscher, darunter Dr. *Evarist Mader* S. V. D. fügten ein fachmännisch geordnetes „Verzeichnis der Palästina-Flieger-Aufnahmen des Bayrischen Kriegsarchivs" bei, das 1406 Nummern enthält; Abzüge können vom Bayrischen Kriegsarchiv (München, Lothstraße 17) zu billigen Preisen bezogen werden.

Somit vereint sich das prächtig vervielfältigte Material und der fachkundige Text zu einem vorzüglichen Hilfsmittel der Erforschung Palästinas.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche. Von *Hartmann Grisar S. J.*, Professor der Universität Innsbruck. Freiburg 1925, Herder. gr. 8° (120 S.) Geb. M 7.60.

Die Erklärung, wie unsere Meßformulare entstanden sind und was die Wahl der Perikopen bestimmte, machen sich manche Liturgiker leicht, indem sie ihre selbsterfundenen sogenannten mystischen Deutungen anlegen. In obiger Schrift habe ich den historischen Weg eingeschlagen und die Lesestücke sehr vieler, besonders der Fastenmessen, aus den Stationen, die heute immer noch über den alten Formularien verzeichnet sind, zu erklären versucht. Wenn ich in dieser Selbstanzeige Charakter und Bedeutung des Buches kurz bezeichnen soll, so möchte ich es den ersten Anlauf nennen, die durchgreifende Stellung der Stationen in bezug auf die liturgischen Formulare in größerem Umfang ans Licht zu bringen. Station nannte man bekanntlich in dem alten, sehr beweglichen Gottesdienste Roms, der dem primitiven von Jerusalem nachgebildet war, die Meßfeier des Papstes oder seines Vertreters mit den Inhabern der römischen Titelkirchen in einem vorher für alle Jahre bestimmten Gotteshause, in welchem das Volk bei dieser Gelegenheit zahlreich zusammenzukommen pflegte.

Die Einwirkung der Stationen auf die Perikopen, und namentlich auf das Evangelium geht nun zunächst in der Fastenzeit nach meinen Forschungen, die ich schon vor Jahren in der Ewigen Stadt betreiben konnte, teils von der örtlichen Lage der Stationskirche aus, teils von der Heiligengeschichte derselben Kirche, teils von städtischen Gebräuchen, die bei ihr stattfanden. Aus topographischen Stationselementen konnte ich zu 9 Fastenferialmessen erwünschte Erklärungen beibringen, aus hagiographischen Elementen zu 11 Messen, aus Stadtgebräuchen zu 6 anderen. Für die 5 weiteren Fastenferialstationen steht die Erklärung noch aus; (möglicherweise sind andere für sie glücklicher als ich). Vielleicht daß bezüglich der anderen Ferialmessen, wie überhaupt bezüglich der übrigen behandelten Formulare meine Belege für die gelegentlich unausweichlichen Konjekturen nicht allen kritischen Augen zusagen werden. Es ist eben ein Neuland, das betreten wird. Die Perikopen der 6 Fastensonntage werden eigens mit Beziehung auf die Stationen behandelt, ebenso diejenigen der Karwoche, der Vorfasten und der Quatembertage. Dann folgen die übrigen Stationen des Meßbuches (der Advents- und der Weihnachtszeit, von Ostern, Pfingsten und deren Oktaven und die übrigen Messen de tempore und der Rogationen). Anderes Stadtrömische im Missale aus altchristlicher und mittelalterlicher Zeit beschließt den Inhalt. Mittels der zwei beigegebenen Register kann man für jeden in Frage kommenden Tag und für jede Perikope den Aufschluß, soweit ich ihn zu geben vermochte, finden.

Ich will einige der überraschendsten Beispiele, die sich mir darboten, anführen. Woher kommt am Montag nach dem 1. Fastensonntag die ausführliche Beschreibung des Weltgerichtes im Evangelium? Weil die Stationskirche dieses Tages (St. Peter ad vincula) unmittelbar an den Gerichtsort des alten Rom, das städtische Prätorium anstieß, wo auch der heilige Petrus gerichtet worden war, dessen Ketten man in der Kirche bewahrte. Warum lesen wir am Freitag nach dem 4. Fastensonntag die Auferweckung des Lazarus? Weil die Stationskirche St. Eusebius am Friedhofe des alten Rom lag, zwischen dessen Grabmonumenten die Prozession zu dem Gotteshause hindurchschritt. Warum das ebenso lange Evangelium von der Samariterin am Jakobsbrunnen am Freitag nach dem 3. Fastensonntag? Weil bei der Stationskirche St. Laurentius in Lucina ein Brunnen klaren Wassers war, eine Wohltat für die Stadt zur Zeit, wo fast alle antiken Wasserleitungen zerstört waren. Die Epistel und Communio der Messe reden ebenfalls vom Wasser. Ganz ähnliches am Samstag nach dem 4. Fastensonntag bei der Station zu St. Nicolaus in carcere, wo ich einen jetzt gar nicht mehr beachteten Brunnen

fand, ein Schatz für die wasserarme Stadt in alter Zeit. Der Introitus, die Lektion aus Isaias und die Communio reden vom Wasser im geistigen Sinne. Das Evangelium scheint andere lokale Beziehungen darzubieten. Vor dem Treppenbau der Kirche St. Anastasia war ein vielbesuchter Handelsplatz, der aus zwei Märkten bestand. Im Evangelium der dortigen Station am 1. Fastendienstag treibt der Herr die Händler aus, die den jüdischen Tempel verunehrten. Bei der Kirche der Zwölf Apostel befanden sich mehrere Säulengänge, zwischen denen Teiche in älterer Zeit von den konstantinischen Thermen gespeist wurden. Ist es Zufall, daß das Evangelium der Station am Freitag des Fastenquatembers von den Portiken und dem Wunderteiche zu Jerusalem spricht, wo die Kranken auf Heilung wartend lagen? Die ebenda beschriebene Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken galt den Kirchenvätern als Vorbild der Entsündigung. Auch die anderen Freitagsmessen der Quatember werden durch Station in der nämlichen Apostelkirche gefeiert und sind voll Beziehungen auf die Sündenvergebung. Hieraus habe ich den Schluß ziehen können, daß diese Kirche die eigentliche Rekonziliationskirche war, und daß die feierliche Versöhnung der Büßer an den Quatemberfreitagen stattfand.

Die Einflüsse des stadtrömischen Ritus auf die Meßformulare der großen Feste und leider auch der nachgewiesene Zusammenhang mit der Behandlung der Täuflinge können hier nicht näher dargelegt werden. Eine durchgehende Eigentümlichkeit ist das Ertönen der Stimme der von Feinden bedrohten und geschädigten Stadt während ihrer Leidenszeit vom 6. bis 8. Jahrh. Viele Stellen der Stationsmessen, die man auf das Leiden Christi gedeutet hat, gehen tatsächlichauf die Trübsale Roms.

So zB. der Introitus der Messe von Septuagesima „Circumdederunt me gemitus mortis", und die Texte von Sexagesima „Exurge, quare obdormuis, Domine" und von Quinquagesima „Esto mihi in Deum protectorem". Diese Vorfastensonntage wurden mit ihren Stationen in den drei Hauptkirchen der Stadt in den Tagen größter Not Roms eingeführt. Ein Aufsatz, den ich in den Miscellanea Ehrle 1924, Band 2, erscheinen ließ, enthielt bereits kürzere Winke aus dem Bereiche meiner römischen Stationsstudien.

Innsbruck. Hartmann Grisar S. J.

Lehrbuch des katholischen **Kirchenrechtes**, von Dr. *Johannes B. Sägmüller*. Tübingen. Vierte, auf Grund des Codex Juris Can. vollständig umgearbeitete Auflage. Zwei Bände. gr. 8°. I/1: Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. (VIII u. 150 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. M 6.—.

Der geschätzte Verfasser kann des Dankes weitester Kreise sicher sein, daß er sich entschlossen hat, sein angesehenes Lehr-

buch des Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches in vollständig umgearbeiteter Neuauflage der Öffentlichkeit zu übergeben. Er hat dabei, was besonders lobend hervorgehoben zu werden verdient, die Mühe nicht gescheut und neben den vielen sachlichen Umgestaltungen gegenüber den früheren Auflagen, die nicht nur wegen des Codex, sondern auch infolge der im Deutschen Reich durch die Revolution 1918 im Verhältnis von Kirche und Staat geschaffenen tiefgreifenden Änderungen nötig geworden waren, auch in formeller Beziehung durch Anschluß an die Disposition und den Text des Codex eine Neuordnung getroffen. Durch eine Art Kompromiß zwischen Altem und Neuem kommen demnach zur Behandlung: im ersten Buch (das bisher vorliegt) das rechtliche Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat und zu den nichtkatholischen Religionsgesellschaften (Kirche und Kirchenpolitik), im zweiten die materiellen Quellen des Kirchenrechts zusammen mit dem sachlich hiehergehörigen Teil aus den allgemeinen Rechtsnormen (Normae generales) des CIC sowie die formellen Quellen des Kirchenrechts, im dritten das kirchliche Personenrecht, im vierten das kirchliche Sachenrecht, im fünften das kirchliche Prozeßrecht und im sechsten das kirchliche Strafrecht. Mit vollem Recht hält der Verf. an der Methode der früheren Auflagen in der Verknüpfung der Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik fest. Die reiche Literaturangabe, die bislang schon einen der Vorzüge des Werkes bildete, ist in der Neuauflage auf den gegenwärtigen Stand der Forschung bestens ergänzt.

Bezüglich des vorliegenden Teiles hätte Rezensent den Wunsch, es möchte die für das prinzipielle Verhältnis von Kirche und Staat grundlegende Frage über das Wesen der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft eine eingehendere Darlegung erfahren. Bei den Einteilungen des Kirchenrechts unter verschiedenen Gesichtspunkten ist unter f) die bis zum CIC üblich gewesene Einteilung nach der Zeit aufgeführt in jus antiquum (bis *Gratian* bzw. bis zum Corpus jur. can. ausschließlich) jus novum (bis zum Tridentinum), jus novissimum (vom Tridentinum ab); in Hinkunft ließe sich vielleicht als Einteilung nach der Zeit vorschlagen: jus antiquum bis *Gratian* bzw. Gregor IX ausschließlich, jus novum von da bis zum Codex juris canonici, jus novissimum das Recht seit dem CIC, oder: jus antiquum bis *Gratian* bzw. Gregor IX ausschließlich, jus medium bis zum Tridentinum, jus novum bis zum CIC, jus novissimum das seit dem CIC geltende Kirchenrecht. Dem Wunsche, es möchten dem vorliegenden ersten Teile des Lehrbuches recht bald die übrigen folgen, werden sicher viele beipflichten, die mit dem Rezensenten eine möglichst rasche Vollendung des Werkes erhoffen.

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

P. *Nicolaus Farrugia Ord. S. Aug.,* **De matrimonio** et causis matrimonialibus tractatus canonico-moralis. 8° (564 pg.) Marietti, Taurini-Romae 1924. L 8.—

Der Autor hat sein Buch dem ehemaligen Dekan der Rota, Kardinal *M. Lega,* gewidmet, der in einem Schreiben, das dem Buche beigedruckt ist, dem Werke das Lob spendet, die Doktrin über die Ehe werde darin in solider und kurzgefaßter Darstellung geboten und gut begründet und dies in einer solchen Form, daß vor allem auch der Seelsorgeklerus eine tiefere Kenntnis des Ehesakramentes schöpfen könne. Der Verf. will einen vollständigen Traktat über die Ehe bieten: so sind nicht bloß aus dem Codex jur. can. die can. 1012—1143 behandelt, sondern auch die Partie über den Eheprozeß aus dem vierten Buche (c. 1960—1992) und außerdem einschlägige Fragen aus der Moral, wie zB. über die sittlichen Pflichten der Ehegatten und Verfehlungen dagegen. *F.* hält sich in der Anordnung des Stoffes erfreulicherweise an den Codex, doch glaubte er im Interesse der Klarheit darin eine Ausnahme machen zu sollen, daß er das Caput V über den Ehekonsens und dessen Fehler unmittelbar an die Behandlung der einleitenden Canones über das Wesen der Ehe als Kontrakt und Sakrament anschloß, eine Änderung gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch, die m. E. nicht begründet ist und wodurch eine größere Klarheit auch nicht erzielt wird.

S. 21, C wäre ein Hinweis angezeigt, daß der Codex selber nicht konstant die Legaldefinition des matrimonium legitimum festhält. S. 24, B: Personae habiles sind diejenigen, „quae ad contrahendum lege irritante non prohibentur" sei bemerkt, daß der c. 1035 nicht bloß die impedimenta dirimentia, sondern auch die prohibentia in sich begreift. S. 28: Wer den Ehekonsens absichtlich nur zum Scheine äußerlich erteilt, begeht ein Sakrileg, weil er die Gültigkeit des Sakramentes, zu dessen gültigem Zustandekommen er dem Scheine nach das Nötige beiträgt, vereitelt; so muß man m. E. folgerichtig annehmen, wenn man mit der herrschenden Meinung der Moraltheologen die invalida confectio sacramenti als Sakrileg bezeichnet. S. 29 Z. 5 muß wohl heißen: „quae ficte exterius (nicht interius) consenserit". S. 38: Die Pubertas, von der im c. 1082 § 2 die Rede ist, bestimmt sich nach den Angaben des c. 88 § 2, nicht, wie der Autor meint, nach denen des c. 1067 § 1. S. 43 ist dem Verf. nicht beizupflichten, wenn er den error circa conditionem servilem in seiner irritierenden Wirkung nicht bloß auf positives Recht, sondern auch auf das Naturrecht gründet. S. 46: bei Erklärung des c. 1085 ist auf das necessario zu achten; nicht immer und ohne weiteres

ist trotz der Meinung von der Ungültigkeit der zu schließenden Ehe der consensus matrimonialis nicht ausgeschlossen. S. 97: Die formula sponsalium enthält zu viel und zu wenig; der Ort muß notwendig angegeben werden, es genügt nicht zu sagen: „coram me parroccho . . . loci N. N.", es muß zugleich ersichtlich sein, daß das Verlöbnis im territorium des genannten Pfarrers geschlossen wurde; „praesentibus testibus" ist nicht nötig anzugeben, es genügt die Unterschrift der Zeugen als Zeugen. Zur Klarheit wäre geboten, zwei Formulare aufzuführen, eines für den Fall, daß das Verlöbnis vor dem Pfarrer als Autoritätszeuge, ein anderes für den Fall, daß es ohne Intervention des Pfarrers als solchen geschlossen wird. S. 90: Es ist unrichtig, daß die Akatholiken, wenn sie unter sich ein Verlöbnis schließen, zur Gültigkeit desselben nicht an die im c. 1017 vorgeschriebene Form gebunden sind. C. 1099 kann zu Gunsten der Akatholiken nicht herangezogen werden, ebensowenig c. 15—19. S. 201: „Unter dem als 8. (S. 200) angeführten kanonischen Dispensationsgrund ist nicht bloß die copula incestuosa und quasi incestuosa zu verstehen, sondern die copula mit jeder Person, auf deren Seite ein Ehehindernis der Eingehung der Ehe entgegensteht, so daß eine Dispens erforderlich ist. S. 202: Die Erklärung des 9. Dispensationsgrundes (infamia mulieris) und des Unterschiedes vom 7. (nimia, suspecta, periculosa familiaritas), wie sie in n. 104 gegeben wird, ist unzutreffend. In beiden Fällen begründet die nimia familiaritas den Verdacht eines unerlaubten Verkehrs; bei 7 gilt es, das scandalum und die infamia mulieris durch die Ehe zu vermeiden, bei 9 liegt die infamia mulieris, wenn auch vielleicht infolge eines falschen Verdachtes, bereits vor und handelt es sich, die daraus zu befürchtenden Schäden für die Frauensperson durch die Heirat abzuwenden; ferner ist in 9 nur von Blutsverwandten und Verschwägerten die Rede, wohingegen 7 ganz allgemein gehalten ist. S. 275 n. 150, a): Nach c. 1038 § 1 ist nur die oberste kirchliche Autorität die authentische Interpretin des göttlichen Rechtes betreffs der Ehehindernisse; solange aber diese Autorität nicht entschieden hat und wenn tatsächlich im gegebenen Fall ein wirkliches dubium juris vorliegt, so gilt beim impedimentum impotentiae für die Praxis die Norm des c. 1068 § 2: „matrimonium non est impediendum". S. 387 n. 235 § 2: Es ist nicht einzusehen, warum zum c. 1099 eigens bemerkt wird: „Haec lex promulgata fuit a Benedicto XV per Const.: Providentissima". Mit dieser Constitutio ist der ganze Codex juris can. und damit auch das ganze Eherecht promulgiert. S. 416 n. 265 sqq: Die beiden Fragen: quando conjux excusatur a reddendo debito und quando ei non licet reddere debitum, sollten klarer geschieden sein. S. 420 n. 267 muß es statt „simile delictum admiserit" heißen: „idem delictum (d. h. Ehebruch)

commiserit". S. 435 n. 283 § 2: Die Antwort der S. Poenit. (10. mart. 1886) zum dubium, wie es der Verf. referiert, ist unverständlich; das dubium, worauf als Antwort erfolgte: „ad I.um regulariter negative ad primam partem, affirmative ad secundam", lautet vielmehr folgendermaßen: „Quando adest fundata suspicio, poenitentem, qui de onanismo omnino silet, huic crimini esse addictum, num confessario liceat a prudenti et discreta interrogatione abstinere, eo quod praevideat plures a bona fide exturbandos, multosque sacramenta deserturos esse? — annon potius teneatur confessarius prudenter et discrete interrogare?" S. 382: Der in der Nota ausgesprochenen Meinung, die Stolgebühren seien bei der „assistentia illicita, si sponsa habeat plures parochos", unter diese zu verteilen, stimmt Rezensent nicht bei; jedenfalls besteht keine Verpflichtung ex justitia zu einer derartigen Verteilung und kann c. 1236 § 2, der vom Begräbnis handelt, nicht ohne weiteres herangezogen werden. S. 371 n. 4: Die angezogene Entscheidung der S. Congr. de Sacr., 12 mart. 1910, lautet einfach: „Quoad qualitatem testium a decreto ‚Ne temere' nihil esse immutatum"; das gilt auch bezüglich des Codex; der c. 1757 aus dem Prozeßrecht kann hier nicht einfach ausgewertet werden. S. 384: Telegraphieren und telephonieren kann heute im allgemeinen nicht als grave incommodum bezeichnet werden; ist es das nicht, so muß ein solches Mittel angewendet werden, ehe die im c. 1098 angegebene außerordentliche Eheschließungsform als gültig zulässig ist; daß bei Bittgesuchen an die römischen Behörden Telegraph und Telephon unzulässig sind, hat seine besonderen Gründe und kann bei unserm Canon nicht zur Erklärung verwendet werden.

Daß die Canones durch Fettdruck hervorgehoben werden, ist gewiß gut und es wäre zu wünschen, daß es noch konsequenter durchgeführt würde; die reichliche Verwendung von Buchstaben und Ziffern zur Bezeichnung von Einteilungen und Unterabteilungen dient im allgemeinen einer besseren Übersicht, mancherorts aber ließe sich durch glücklichere Auswahl die Klarheit heben.

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

La vocation au Sacerdoce. Von Dr. *Alphons Mulders.* Bruges, Excelsior 1925. XIX et 217 p. 8°.

Die Leser der Zeitschrift erinnern sich noch der Kontroverse, die im Jahre 1909 anläßlich der Entlassung eines Alumnen eines französischen Seminars wegen Ungehorsams in der Sillonfrage durch das Buch des Kanonikus *Lahitton* über den Priesterberuf entfacht wurde und die durch einen Brief des Kardinal-Staatssekretärs an den Bischof von Aire, der das Resultat der Unter-

suchungen einer besonderen, von Pius X eingesetzten Kommission mitteilte, ihren Abschluß fand (A. Ap. S. 4 [1912] 485). Man vergleiche das eingehende Referat von *Jos. Brandenburger* über die „Vocatio sacerdotalis" in dieser Zeitschrift 38 (1914) 62–74. Nachdem nun die erregten Gemüter sich beruhigt haben, unterzieht sich der Verf. der Aufgabe, die biblischen, patristischen und dogmatischen Grundlagen für die Lehre vom Beruf zum Priestertum aufzuzeigen, die übermäßige Betonung sowohl der Berufung von seiten Gottes und des inneren Zuges der Gnade als Kennzeichen derselben, als auch der kanonischen Berufung auf der anderen Seite auf das rechte Maß zurückzuführen und so die Berechtigung der kirchlichen Entscheidung nachzuweisen. Dabei geht er auch in der diesbezüglichen französischen Literatur den ersten Spuren der übermäßigen Betonung des inneren Zuges zu Anfang des 17. Jahrh.s nach und gibt in den Schlußkapiteln Material für die heute so brennende Frage, wie und von wem die Keime des Priesterberufes geweckt und gefördert werden können. Die Arbeit wurde der Universität Freiburg in d. Schweiz zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegt und von derselben approbiert.

Eine Bemerkung sei gestattet bezüglich des Textes des hl. *Thomas* aus IV. Sent. q. 24 (S. 29): Diese Stelle ist aus dem ganzen Zusammenhang nicht von einer gratia vocans ad sacerdotium zu verstehen, sondern von der gratia habitualis, die zum würdigen Empfang des Weihesakramentes als eines Sakramentes der Lebendigen vorausgesetzt, durch das Sakrament selbst vermehrt wird zugleich mit der Verleihung der dem Weihesakrament eigenen sakramentalen Gnade.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Abtei Maria Laach. **Die betende Kirche**. Ein liturgisches Volksbuch. Mit 24 Bildertafeln. Berlin 1924, S. Augustinusverlag. 509 u. 25 S. in 4°. Geb. M 24.— und M 35.—.

Mehrere Benediktinerpatres der weit bekannten Abtei Maria Laach haben den „Versuch" gewagt, in gemeinsamer Arbeit ein Volksbuch zu schaffen, um weiteren Kreisen in die „Gesamtheit des liturgischen Gebetslebens" Einblicke zu gewähren. Der Zweck des Buches ist daher kein wissenschaftlicher, sondern ein praktischer. „Es soll in die Gedankenwelt der Liturgie, in das lebenswarme Verständnis dieser zahlreichen, gnadenerfüllten Sinnbilder, in die Bedeutung, die sie für die kirchliche Gemeinschaft besitzen, einführen" (S. 10). Wegen der Masse des Stoffes mußten sie sich auf die Herausschälung des Grundgedankens beschränken. Den einzelnen Abhandlungen schickt *Ambrosius Stock* eine zu-

sammenfassende Erörterung über „Wesen und Bedeutung der Liturgie" voraus, in der er den inneren Zusammenhang der folgenden, von verschiedenen Verfassern herrührenden acht Abschnitte darlegt, den Mysteriencharakter der liturgischen Handlungen nachzuweisen bestrebt ist, und ihre Gebundenheit an die Gemeinschaft beleuchtet. „Die Liturgie ist der Gottesdienst, den der mystische Christus, d. h. die Kirche als Gemeinschaft in Verbindung mit Christus, ihrem Haupte, dem himmlischen Vater darbringt. Sie besteht in der Feier und Zuwendung der Erlösung, welche vermittels des allgemeinen und besonderen Priestertums in der Form der Mysterienhandlungen sich vollzieht" (S. 25). Dieser Gedanke wird dann an der Hand der kirchlichen Gebete und Formularien im Einzelnen näher ausgeführt. P. *Stock* selbst erklärt das Gotteshaus und seine geschichtliche Entwicklung in seinem Verhältnis zur Liturgie, P. *Johann Vollmar* die Ausstattung des Gotteshauses und die liturgische Gewandung, der Herausgeber, Abt *Ildefons Herwegen*, die Feier der heiligen Messe, P. *Odo Casel* das kirchliche Stundengebet, aber leider nach dem der Gesamtheit weniger zugänglichen monastischen Brevier, P. *Simon Stricker* den Aufbau und die Bedeutung des Kirchenjahres, P. *Thomas Michels* die Sakramente und P. *Gregor Böckel* die Sakramentalien. Besonders in den letzten zwei Absätzen werden Laienliturgikern eine Reihe kirchlicher Gebete in guten Übersetzungen geboten, die ihnen sonst nicht leicht zugänglich sind. Doch setzt die Erhabenheit des Stoffes und die durchwegs gehobene Darstellung eine gewisse Vertrautheit nicht nur mit liturgischen Büchern und Einrichtungen, sondern auch mit der mystischen Betrachtungsweise voraus. Die geschichtliche Entwicklung wird zwar bei den Kirchenbauten, kirchlichen Einrichtungen, liturgischer Gewandung und Abzeichen berücksichtigt, kommt aber bei dem Aufbau und der Entstehung des Missales und des Breviers nicht genügend zur Geltung. Manche symbolische Deutung in den Formularien wäre vielleicht anders ausgefallen, wenn man berücksichtigt hätte, aus welchem Anlaß manche Stücke für den liturgischen Gottesdienst ausgewählt worden sind. Einigen Aufschluß darüber gibt das S. 299 angezeigte Werk von P. *H. Grisar*.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Mélanges de l'Université S. Joseph-Beyrouth X/1 : P. *Joüon S. J.*, Notes de Lexicographie Hébraique. 48 S. gr. 8° Fr 7.—. — X/3: *L. Szczepański S. J.*, Impedimenta matrimonialia apud Hebraeos et in iure canonico. 24 S., 2 Tafeln. gr. 8° Fr 4.—. Beyrouth 1925, Imprimerie Catholique.

1. P. *Joüon* hat zu wiederholten Malen unter dem Titel: „Notes de Lexicographie Hébraique“ in den Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université S. Joseph (III/1 [1908] 323—36; IV [1910] 1—32; V/1 [1911] 355—415; V/2 [1912] 416—88; VI [1913] 121—212) und in der Zeitschrift Biblica des päpstl. Bibelinstitutes die Ergebnisse seiner lexikographischen Studien veröffentlicht. Soweit dieselben 1915 vorlagen, wurden sie von *Fr. Buhl* für die 16. Auflage von *W. Gesenius'* Hebr. und Aram. Handwörterbuch über das A. T. verwertet. Als Ergänzungen zum hebr. Lexikon und als Erläuterungen zu schwierigen Texten des A. T. sind diese Bemerkungen des gelehrten Hebraisten in Fachkreisen mit Recht geschätzt, wenn sie auch nicht gerade immer Zustimmung finden werden. Von den in den Mélanges erschienenen Beiträgen wurden Sonderdrucke mit fortlaufender Paginierung ausgegeben. Zu wünschen wäre, daß *J.* seine Studien zum hebr. Lexikon in alphabetischer Folge gesammelt und gesichtet neu herausgeben möchte, damit sie als Supplementum zum hebr. Lexikon leicht und bequem gehandhabt werden können.

2. *L. Szczepański,* Prof. an der theol. Fakultät der Univers. Warschau, legt einen klaren und übersichtlichen Vergleich der im alttestamentlichen Gesetze geltenden Ehehindernisse mit denen des kanonischen Rechtes vor. Soweit die biblischen Quellen nicht ausreichen, ist auch die spätere rabbinische Rechtsüberlieferung herangezogen. In der Besprechung der israelitischen Leviratsehe wird auch kurz (S. 20—21) die Geschichte der Ruth (4,1—22) behandelt. Hiezu sind die Ausführungen von P. *Joüon* (Ruth, Commentaire philologique et exégétique pp. 8—10) zu vergleichen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

G. Lenhart, **Der Priester** und sein Tagewerk. Gedanken und Erwägungen über Seelsorger und Seelsorge. 5. u. 6. Aufl. 8° (XII u. 325 S.) Mainz 1926, Kirchheim. M 5.—, geb. M 6.50.

Das Buch des Mainzer Domkapitulars *G. Lenhart* hat schon in den früheren Auflagen große Anerkennung und weite Verbreitung gefunden, und dies mit Recht. Es ist in der Tat ein zeitgemäßes Buch über Seelsorger und Seelsorge in ernster Zeit. Ein Mann von großer Lebenserfahrung, gereift und abgeklärt in seinem Urteil, spricht hier zu seinen priesterlichen Mitbrüdern. Seine Worte kommen vom Herzen und gehen zu Herzen. Freimütig, aber doch maßvoll, ernst und doch milde, legt er die schwierigen Verhältnisse der Gegenwart und die Klippen der priesterlichen Wirksamkeit dar, hebt dann aber das Herz wieder

empor zu einem lebendigen Gottvertrauen, zu einem Optimismus, der aus dem übernatürlichen Glaubensleben sieghaften Mut für das seelsorgliche Wirken schöpft. Für Lesungen bei Priesterexerzitien und überhaupt als geistliche Lesung zu privatem Gebrauch sind diese Gedanken und Erwägungen des erfahrenen und klar blickenden Verf.s sehr zu empfehlen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. **Robert de Nobili S. J.** Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode u. der Indologie von P. Dr. *Peter Dahmen S. J.* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte, herausg. von Prof. Dr. *J. Schmidlin*, 6). Münster i. W. 1924, Aschendorff. 8° XII u. 83 S. M 3.—.

2. **Un Jésuite Brahme**, Robert de Nobili S. J. 1577—1656 missionnaire au Maduré, par *P. Dahmen S. J.* (Museum Lessianum Section missiologique). X u. 102 S. Bruges-Paris-Bruxelles 1925.

1. R. de Nobili hat in neuerer Zeit in doppelter Hinsicht die Aufmerksamkeit wieder auf sich gezogen. Er hat zuerst dem Evangelium bei den Indern Eingang zu verschaffen gesucht, indem er Gewand und Lebensweise des indischen Büßers und Gelehrten auf sich nahm. Er ist ferner der erste Europäer, der sich das Sanskrit zu eigen machte. Seine Akkommodationsmethode wird heute wieder als die einzig erfolgversprechende verteidigt und empfohlen; unsere Schrift legt deshalb auf die Darstellung von Nobilis Missionstätigkeit das Hauptgewicht. Das rein Biographische tritt dahinter zurück. Auch ungedruckte Quellen wurden herangezogen. Sehr dankenswert ist im Anhang der Auszug einer tamulischen Schrift Nobilis über die Seele (S. 64—76), sowie eine Statistik über die Fortschritte des Christentums in Madura (77—80). Über die indologische Seite der dankenswerten Arbeit müssen wir das Urteil andern überlassen.

2. *Dahmens* französische Monographie über Nobili — Jahreszahl 1925 auf dem Umschlag, 1924 auf dem Titel — ist nicht eine Übersetzung seiner deutschen Arbeit, sondern neue Bearbeitung mit zum Teil neuem Material. Sie hat weniger wissenschaftlichen Anstrich; das Literaturverzeichnis und der Anhang ist weggelassen. Dafür sind einige Versehen der deutschen Bearbeitung richtiggestellt, namentlich durch die Bemerkungen von *Castets*, von dem man eine ausführliche Biographie über Nobili zu erwarten hat. Beigegeben ist die Wiedergabe von zwei alten Porträts, die Nobili als Sanyessi darstellen und eine Karte des Missionsgebietes von Madura.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Ånalekten

Eine theologische Propädeutik von Jaḥjā ibn Ǧarīr

Vorbemerkungen.

Zu den noch wenig bekannten Schriftstellern der syrischen Monophysiten, welche in arabischer Sprache schrieben, gehört *Abû Naṣr Jaḥjâ ibn Ǧarîr*[1]) aus Takrît um das Jahr 1000 n. Chr.[2]). Das, wie es scheint, einzige Werk seines literarischen Nachlasses, das uns erhalten blieb, ist ein theologisches Kompendium dogmatischen, liturgischen und moralischen Inhaltes. Die handschriftliche Überlieferung gibt dem Werke verschiedene Titel, nämlich: „Buch der Leuchte, welche zum Heile und zum Glücke leitet und aus dem Irrtum zur Rettung führt"[3]), oder: „Buch des Führers, das die Wahrheit des christlichen Gesetzes und der Kanones der Apostel beweist"[4]), „Buch des Führers, von der Wissenschaft des Rechtes und dem Glauben der Vorsteher der Christen über Gott und über die Einzigkeit seines Wesens und die Dreifachheit seiner Attribute"[5]). Vergl. dazu die unten folgende Überschrift. Der Verfasser scheint seinem Werke den Titel „Führer" gegeben zu haben.

---

[1]) So lautet der Name auch bei *Ibn Abî Uṣaibi'a,* Geschichte der Ärzte (ed. *Aug. Müller*) I 243. Die Hss der Schriftstellerverzeichnisse von Abû Isḥâḳ ibn al-'Assâl und Abû 'l-Barakât schreiben Ḥarîz und Ḥarîr, letzteres auch die Vatikanische und die Oxforder Hs.

[2]) Vgl. *G. Graf,* Die christlich-arabische Literatur (Freiburg i. Br. 1905) S. 51; dazu Theol. Quartalschrift (Tübingen) 97 (1913) 183. Oriens christ. N. S. 2 (1912) 214 f.

[3]) Cod. Bodt. Nicoll 21 (geschr. 1572 in Karschuni). Katalog von *A. Nicoll* (Oxonii 1821) S. 23.

[4]) Vat. syr. 205 (Karschuni, unvollständig). Vgl. Katalog von *J. St. Assemani* III, 491—493 und Bibl. or. III/1,609.

[5]) Mus. Borg. ar. 227, geschr. 16.—17. Jahrh. Im Oktober 1925 eingesehen.

Das einleitende Kapitel, das nebst dem Inhaltsverzeichnisse im folgenden bekannt gemacht werden soll, stellt eine Rechtfertigung der wissenschaftlichen Begründung der Religion dar und gibt hierzu eine grundsätzliche Anleitung. Damit erweist es sich als einen wertvollen Zeugen für die ernste Gründlichkeit, mit welcher sich die christlichen Gelehrten unter der Araberherrschaft mit dem Islam auseinandersetzten. Auch die Tendenz des ganzen Werkes ist, wenngleich unausgesprochen, eine Apologie der christlichen Glaubens- und Sittenlehre gegenüber dem Islam wie auch gegenüber dem Judentum.

Aus der Vorbemerkung der im folgenden benützten Handschrift entnehmen wir, daß Jaḥja ibn Ǧarîr zur Schule des berühmten jakobitischen Philosophen *Jaḥjā ibn 'Adî* (gest. 974) gehörte, jedoch nur mittelbar durch dessen Schüler *Jaḥjā ibn Zur'a*, der unseres Autors Meister war. Aus dieser Schule übernahm er das Rüstzeug der aristotelischen Philosophie und Dialektik. Ein Vorzug von ihm ist seine ungezwungene Diktion und seine klare Distinktion.

Die folgende Übersetzung beruht auf einer sorgsam geschriebenen arabischen Handschrift im syrisch-katholischen Kloster (Priesterseminar) asch-Scharfeh auf dem Libanon, welche mit (arab.) T 47 bezeichnet ist und um die Wende des 17. u. 18. Jahrh. gefertigt sein dürfte[1]). Gelegentlich meines mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft ermöglichten Studienaufenthaltes an ihrem Wissenschaftlichen Institut in Jerusalem und im Orient konnte ich am 5. Juli 1911 die ersten acht Blätter der Hs photographieren.

* * *

Wir beginnen mit der Hilfe Gottes und seiner guten Führung und schreiben d a s B u c h d e s F ü h r e r s, nämlich (des Führers) zu dem, was die Vorsteher (Imâme) der Christen von Gott und von der Einzigkeit seines Wesens und der Dreifachheit seiner Attribute glauben, und die Erwähnung zahlreicher abgeleiteten Lehren, welche mit diesem Gesetze im allgemeinen und im besonderen zusammenhängen. Es ist ein Werk des gelehrten Scheichs *Jaḥjā ibn Ǧarîr at-Takrîtî*, des Schülers des verstorbenen Scheichs

[1]) 332 Seiten, 27 Zeilen. 21·5 : 15 cm, Schriftfläche 16·5 : 9·5 cm. Eine Abschrift davon ist die arabische Hs Nr. 107 der Universitätsbibl. St. Joseph in Beirut, s. al-Maschriḳ 9 (1906) 648. — Andere Hss werden noch notiert für Diarbekir und Se'erd (*L. Cheikho,* Catalogue des Manuscripts des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam. Beyrouth 1924. S. 75 f).

Jaḥjâ ibn Zur'a, eines Schülers des vollkommenen, gelehrtesten, verstorbenen, seligen Jaḥjâ ibn 'Adî al-Baġdâdî. Es enthält 54 Kapitel. Und bei Gott ist erfolgreicher Beistand. Amen.

Inhaltsverzeichnis: 1. Einleitung des Buches. 2. Die Existenz des Schöpfers, in einem Abriß[1]. 3. Der Schöpfer ist einer. 4. Dieser ist eine Substanz. 5. Anführung der Namen, welche für sein Wesen verwendet werden. 6. Die Attribute des Schöpfers nach ihrer (= der Christen) Lehre, seine Dreifachheit und Einzigkeit. 7. Die Vereinigung (Union). 8. Die verschiedenen Lehrmeinungen der drei (christlichen) Parteien bezüglich der Menschwerdung. 9. Die Notwendigkeit der Menschwerdung. 10. Die Sünde Adams, welche die Erbarmung Gottes notwendig machte. 11. Das Gesetz des Propheten Moses. 12. Die Bedeutung unseres Lehrsatzes: Christus ist gekommen, um uns vom Satan, das ist vom Tode der Sünde, zu erlösen. 13. Erschließung des Sinnes unserer Behauptung: Die Propheten waren unfähig, den Weg zu bahnen. 14. Die Attribute (Prädikate), welche Christus beigelegt werden. 15. Das Gesetz Christi ist aufhebend, nicht aufgehoben. 16. Die Verbesserungen (die Gutmachung) eines Übels (Schadens) und einer Sorge, die in dem Vorausgehenden erwähnt wurden. 17. Der von den Propheten ausgesprochene Hinweis auf die Abschaffung des Gesetzes des Moses. 18. Gott war erzürnt über die Juden, und die Weissagungen wurden erfüllt. 19. Bestätigung der Prophetie und Beglaubigung der Wunder. 20. Die Wahrheit des christlichen Gesetzes. 21. Die Erwählung der Apostel. 22. Die Notwendigkeit der Kreuzigung Christi[2], und Widerlegung des Manes. 23. Die überlieferten Nachrichten über den wahren Sachverhalt bei der Gefangennahme Christi und bei seiner Kreuzigung. 24. Der Bericht über die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. 25. Die Bedeutung der Worte Christi: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben". 26. Die Abschaffung der Sabbatordnung, welche Moses erwähnt. 27. Der Vorzug des Sonntags und seine Auszeichnung. 28. Die Beschneidung. 29. Der Bau der Kirche. 30. Die Auferstehung und ihre Tatsächlichkeit. 31. Das Priestertum[3]. 32. Das Myron, das ist das Tauföl. 33. Die Taufe. 34. Das Gebet und seine Verpflichtungen. 35. Noch weitere Verpflichtungen (Gründe) für das Gebet und Aneiferung zu demselben. 36. Die Lampen. 37. Die Bilder.

[1]) Hsg. von *A. Durand* et *L. Cheikho*, Elementa grammaticae arabicae cum Chrestomathia. Beryti 1897. ²1910. S. 271 f.

[2]) Hsg. von *L. Cheikho* in al-Maschriḳ 16 (1913) 241—256.

[3]) Hsg. von *W. Cureton*, The thirty-first chapter of the book entitled The Lamp that Guides to Salvation by Abu Naṣr Yaḥya Ibn Ḥarir al-Takriti. London 1865 (aus der Oxforder Hs).

38. Das Almosen. 39. Das Ausleihen und Borgen und der Zins. 40. Die wahre Enthaltsamkeit. 41. Die Verpflichtungen zur Enthaltsamkeit, die Demut, die Liebe und der Glaube. 42. Der Glaube. 43. Die Gelübde. 44. Die Speisen, und was von ihnen verboten ist. 45. Die Getränke, und was von ihnen verboten ist. 46. Das Verbot der Zauberei und der Träume. 47. Die Ehe, sowie die Entlassung. 48. Das Verbot des Ehebruchs und der Unzucht. 49. Die Bitte um Verzeihung und die Buße. 50. Die Nachrichten über das, was unser Herr am letzten Tage tat. 51. Das qurbân (die eucharistische Opfergabe), sein Zustand und seine Teile. 52. Der erste, welcher Opfergaben darbrachte. 53. Die Opfergaben der Kirche. 54. Der Empfang des qurbân.

Das erste Kapitel [Einleitung zum Buche]

Lob sei Gott, dem Schöpfer, dem Eröffner, in dessen Hand der Schlüssel zu jedem Erfolge ist, dem Führer zum rechten Handeln und zum Gelingen, dem Leiter zu dem, was dem Erfolge und dem guten Zustande gleich ist.

Nun denn: Der Scheich sagt:

Da unter den Menschen bezüglich der religiösen Pflichten Verschiedenheiten bestehen, so behaupten die einen, dieselben seien in bloßem Autoritätsglauben von einem Propheten anzunehmen, der ihre Wahrheit beglaubigt und der für sich durch Wunder bezeugt, daß Gott es ist, der ihn sandte, und der die Notwendigkeit dieser Annahme ihrerseits damit begründet, daß das Gesetz nicht mit Vernunfturteilen zu untersuchen sei, weil es höher stehe als die Vernunft, indem diese zu schwach sei, die Gründe des Gesetzes zu begreifen. Würde das Gesetz der Prüfung durch die Vernunft überlassen, so wäre, wie sie meinen, die Offenbarung und die Unterstützung durch die Wunder nicht notwendig. Sie sagen: es besteht einfach die Pflicht, das Gesetz anzunehmen, seine Gebote zu befolgen und sich dessen zu enthalten, was es verbietet, und wer sich widersetzt, geht irre. Auch sagen sie: Das göttliche Gesetz steht über der Vernunft, denn die Vernunft ist geschaffen, und das Erschaffene kann den Schöpfer in seiner Schöpfung nicht begreifen.

Andere sagen — und diese haben recht —: Die Annahme der Gesetzesgebote ist notwendig, wenn sie sich mittels der recht urteilenden Vernunft als authentisch erweisen. Aber gerade wegen dieser Notwendigkeit müssen die Verständigen die Gründe der Gesetzesvorschriften untersuchen und ihre Ursachen kennen lernen, da die Gewißheit mehr wert ist als die gläubige Hinnahme

eines Dinges, das nicht verborgen ist. Ihre Absicht dabei ist nicht, der Unzulänglichkeit des Gesetzes aufzuhelfen, da das göttliche Gesetz vollkommen ist und keine Unvollkommenheit an sich hat, so daß man seiner Unzulänglichkeit erst aufhelfen und das Unvollkommene an ihm vollkommen machen müßte. Sondern sie meinen, daß die hohen Seelen sich zur Erkenntnis der Gründe und Ursachen erheben sollen, damit sie aus der unzureichenden Lage der schwachen Seelen emporsteigen.

Außerdem ist zu sagen: Wenn alle Menschen unter dem Schatten des einen Gesetzes wären, so hätte die (Religions-)Partei, welche (das Gesetz) in bloßem Glauben hinnimmt und auf die Untersuchung der Gründe und Ursachen verzichtet, eine Entschuldigung dafür, daß sie es unterläßt, auf den Ursprung des Gesetzesgebotes und -verbotes zu achten. Aber da die Gesetze verschieden und auch die Urteile der Menschen über das eine unter ihnen verschieden sind, so ist eine Untersuchung und Prüfung darüber notwendig, welches Gesetz erhabener ist und mehr verdient, daß man ihm folge. Dieses gelingt nicht, ohne daß man die Einwände derer entkräftet, welche irre gehen, und sich von den Wegen der Wahrheit abwenden, und dieses hinwiederum gelingt nicht anders, als daß man die Einwände untersucht, an welchen die Anhänger jener (opponierenden) Partei festhalten. Daraufhin werden die wahren Argumente und Beweise aufgestellt, durch welche die Grundlagen des wahren Gesetzes festgelegt werden. Dabei gibt es Dispute und Wortkämpfe, worin dem, der sich um etwas davon kümmert, nichts verborgen bleibt.

Wer den Einwand macht, das Gesetz brauche keine Hilfe solcher, die helfen, und keine Zurückweisung seitens derer, welche von ihm etwas zurückweisen, der weicht von der rechten Meinung ab und hält sich an einem Einwand mit schwachen Stützen fest. Denn die Gesetze werden nur Verständigen gebracht, und deshalb verdienen weder die kleinen Kinder noch auch die, welche des Verstandes beraubt sind, Tadel oder Belohnung im Aufenthalte dieser Welt. In der jenseitigen Welt aber liegt die Sache bei Gott bezüglich der Gewährung des Lohnes sowohl im allgemeinen als auch im besonderen. Von dem jedoch, der dem Gesetze Christi anhängt, sagt er im heiligen Evangelium: „Ein jeder, der tut und lehrt, wird groß genannt im Himmelreich“[1]). Ferner heißt es vom Beginn seiner Predigt an die Menschen: „Er redete in Gleichnissen“, bis Simon aṣ-Ṣefâ ihn fragte, warum er dieses tue. Da antwortete ihm der Herr, indem er sprach: „Nicht zu jeder Zeit

[1]) Mt 5,19.

paßt es, daß in ihr die göttlichen Geheimnisse aufgedeckt werden"[1]). Daraus folgt für uns, daß wir zum Verständnis des Sinnes jener Gleichnisse vordringen müssen.

Gegen diese Ansicht erheben manche einen Einwurf und sagen: Der Herr erwählte doch zur Ausbreitung seines Gesetzes in der Welt unwissende Leute, und er selbst war es, der zu diesen sagte: „Wenn ihr nicht umkehret und wie die Kinder werdet, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen"[2]). Und der Apostel Paulus sagt, Gott habe die Unwissenden der Welt auserwählt, damit durch sie die Weisen zum Schweigen gebracht werden[3]).

Die Antwort darauf ist diese: Wenn auch der Herr zur Ausbreitung seines Gesetzes in der Welt Fischer erwählt hat und solche, welche des Wissens (der Wissenschaft) ermangelten, so hat er sie doch erst dann unter die Völker gesandt, nachdem er ihnen den Heiligen Geist im Obergemach geschickt hatte. Dieser gab ihnen Einblick in die Wissenschaften und stattete sie mit der göttlichen Weisheit aus, und sie wurden einsichtsvoller und kenntnisreicher als die Lehrer der Griechen und redeten in verschiedenen Sprachen. Wäre dieses nicht so, dann hätten sie nicht jene schwer verständlichen Gleichnisse erklären können, und Christi Worte wären rätselhaft und ihr wahrer Sinn unverständlich geblieben.

Wir müssen an dieser Stelle die Bedeutung des Ausspruches des Apostels Paulus auslegen, daß die Apostel unwissende Leute gewesen seien[4]), und sagen: Die Unwissenheit ist dem Wissen entgegengesetzt, (wie) der Mangel ein Gegensatz zum Besitze ist. „Mangel" ist aber ein mehrdeutiger Begriff. Einmal will damit der Verlust einer Eigenschaft ausgedrückt werden, wie die Blindheit bei den Blinden. Denn sie ist der Verlust des Gesichtes. Ferner ist damit eine niedrigere Eigenschaft als die alles Gegensätzlichen gemeint, wie das Schwarz, welches das Gegenteil zu Weiß ist, denn die Philosophen nennen das Schwarz einen Mangel. Ferner ist damit eine unvollkommene Eigenschaft gemeint, wie beim Knaben, der nicht gut schreiben kann. Obgleich er eine angeborene Fähigkeit besitzt, solches zu lernen, wird von ihm doch gesagt, es fehle ihm die Kunst zu schreiben. Und von einem Menschen mit mangelhafter Sehkraft sagt man, ihm mangle und fehle die Sehkraft.

---

[1]) Vgl. Mt 13,10 f. Mk 4,10.

[2]) Mt 18,3. [3]) 1 Kor 1,27.

[4]) Vgl. 1 Kor 4,10.

Weil die Unwissenheit ein Mangel ist, so wird (auch) sie dreifach eingeteilt. Sie ist erstens das (gänzliche) Fehlen des Wissens, zweitens das niedrige Wissen, drittens das unvollkommene Wissen. Das (gänzliche) Fehlen des Wissens trifft zu bei denjenigen, welche unter teuflischem Einflusse stehen und bei den Bewohnern der Hölle. Ein niedriges Wissen ist zum Beispiel das der Sophisten. Ein unvollkommenes Wissen haben zum Beispiel jene, deren Verstand der Potenz nach vorhanden ist, der erst später hervortreten wird, so daß sie dann wissen und verstehen.

Die Jünger (Christi) nun waren damals, als der Herr sie erwählte, unwissend, aber nicht ihres Verstandes beraubt, denn sie übten ehrsame Handwerke aus und wußten nichts von Fälschung und Betrug und waren keine Sophisten und Wortverdreher in der Streitrede. Vielmehr waren sie verständige Leute, geraden Sinnes, praktisch zwar der Wissenschaft ermangelnd, aber zur Annahme der Wissenschaft und Gelehrsamkeit wohl fähig und vorbereitet. Und als der Herr sie rief, verließen sie ihre Fischernetze und folgten ihm nach. Und als der Paraklet im Obergemach auf sie herabstieg, bekamen sie das (erforderliche) Verständnis, ohne in die Wissenschaften stufenweise eingeführt worden zu sein und ohne von Anfang bis zum Ende (darin) fortzuschreiten, sondern der Heilige Geist verlieh ihnen ein klares Wissen.

Der Grund dafür, daß Christus zur Ausbreitung seines Gesetzes am Anfange nicht Gelehrte und Weise auserwählte, war der, damit man nicht meine, ihr Wissen sei die Ursache, warum die Völker das annahmen, was jene ihnen predigten. Und noch aus einem anderen Grunde geschah es, nämlich (aus diesem): Daß die Unwissenden zu verschiedenen Völkern so frei und auf das vortrefflichste reden konnten, war für die Weisen eine Beschämung und war eine Ermutigung derer, welche sich dem von diesen geübten Kulte widersetzten. Ferner: Wenn sie Gelehrte gewesen wären, hätten sie dieses gelehrte Wissen aus ihrer Seele austilgen müssen, um das wunderbare, göttliche Wissen aufzunehmen in einer Weise, worin kein Zweifel ist.

Was den Ausspruch des Herrn betrifft: „Wenn ihr nicht umkehret und wie die Kinder werdet, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen“, so ist damit die Vollkommenheit der Gesinnung und das Freisein des Denkens von den weltlichen Dingen und die Ablegung des Bösen gemeint, nicht aber soll damit vollständige Unwissenheit verstanden sein. Überhaupt wenn alles, was im Evangelium steht, nur nach dem Äußeren genommen wird, kommt man zum Gegenteile dessen, was der gewollte Zweck

ist. Wenn man aber seinen inneren Gehalt recht versteht, gelangt man aus seinem Verständnis zu dem beabsichtigten Zweck. Ein Beispiel hiefür ist das, was Christus zu jenem sagte, den er aufforderte, ihm zu folgen: „Wohlan, komme mit mir!" Da sprach jener Mann zu ihm: „Lasse mir Zeit, daß ich hingehe, um meinen Vater zu begraben!" Der Herr sagte zu ihm: „Folge mir und laß die Toten ihre Toten begraben!"[1]) Nimmt man diese Worte nur äußerlich, so begraben bekanntlich die Toten nicht die Toten. Es soll aber mit ihnen nur gesagt sein: Laß diejenigen, welche durch die Sünde tot sind, die begraben, welche der Natur nach tot sind. — Ebenso ist es auch bezüglich seines Ausspruches: „Wenn du beten willst, so gehe in dein Haus und schließe deine Türe zu und wasche dein Angesicht und salbe dein Haupt"[2]). Dieses ist etwas, was zum Gegenteil des gewollten Zweckes führt, wenn es rein äußerlich genommen wird. Was damit gesagt sein will, werde ich dort anführen, wo ich später vom Gebete rede.

Sodann ist das etwas Großes und eine bedeutende, erhabene Angelegenheit, wozu er (mit seiner Predigt) aufforderte, nämlich das Bekenntnis der Einzigkeit des Wesens Gottes und der Dreifachheit seiner Attribute, das heißt seiner Personen, und die Vereinigung der Person der Sohnschaft mit dem ohne Vater aus der Jungfrau und ohne Verletzung ihrer Jungfrauschaft Geborenen, und auch das andere, was er sonst noch predigte. Wenn man den Sinn davon nicht kennt und die in ihm enthaltenen Geheimnisse nicht aufdeckt, ist Irrtum des Verstandes die Folge anstatt (Erkenntnis) dessen, was beabsichtigt ist.

Ferner: Wie kommt man zur rechten Erkenntnis der Angelegenheit mit der Auferstehung und der Vergeltung und Belohnung in der jenseitigen Welt ohne wissenschaftliche Untersuchung? Denn auch die Propheten haben darüber dem Volke der Israeliten nichts Klares mitgeteilt und auch später waren sie (die Israeliten) nicht bereit, dieses zu verstehen. Die Propheten haben ihnen einen Schimmer von dem gezeigt, was der Herr dann ganz aufdeckte, indem er die Anbetung lehrte und zuerst den Aposteln und dann durch ihre Vermittlung uns es klar sagte.

Unter denen, welche Gesetze haben, gibt es Leute, die es uns verwehren wollen, daß wir die Logik und die Philosophie zu Hilfe nehmen. Sie wissen aber nicht, daß die Logik nur ein Hilfsmittel für den Verstand ist, um sich durch dieselbe vor Irrtum und Irreführung zu bewahren. Denn der Mensch irrt sich selbst gar viel und wird von anderen irregeführt. Wenn er sich aber mittels der Logik Wissen zu eigen macht, bleibt er bewahrt

[1]) Lk 9,59 f. [2]) Mt 6,6.

vor beiden Zuständen. Die Logik ist nichts anderes als ein Maßstab, der in den Meinungen und Lehranschauungen vor dem Abirren auf einen unrechten Weg bewahrt, so wie die Lineale vor dem Abirren beim Schreiben der Zeilen bewahren, indem sie die gerade Richtung geben und Krümmungen verhindern, und wie die Wagen beim Abwägen der Lasten vor Irrungen (schützen).

Welches Gesetz schreckt den Menschen ab und flößt ihm Widerwillen ein? Abgeschreckt und angewidert wird er doch nur von etwas, dessen Fehler aufgedeckt werden. Aber nur durch die Logik wird das Richtige vom Falschen in den Meinungen, die Wahrheit von der Lüge in den Worten und das Gute vom Bösen in den Handlungen unterschieden. Jedoch muß sich jedes Gesetz der Dialektik bedienen, denn die Dialektik ist ein Teil der Kunst der Logik. Auch das reine Evangelium fordert zu den beiden Zielen der theoretischen und praktischen Philosophie auf. Das Ziel der theoretischen Philosophie nämlich ist die Erkenntnis des Schöpfers, und das Ziel der praktischen Philosophie ist die Erwerbung der Tugenden[1]). Als der Herr den Aposteln die Kraft und die Macht zum Wunderwirken gegeben hatte, gebot er ihnen, den Völkern seine Verkündigung (sein Evangelium) zu lehren. Ähnliche Zeugnisse wie dieses nennen die Gelehrten in großer Zahl, und ich werde einiges davon aus ihnen anführen, um damit das zu beweisen, was ich noch nicht ausführte.

Überhaupt ist die Wissenschaft zweifach: eine konventionelle[2]) (= eine der gegenseitigen Verständigung dienende) und eine wirkliche[3]) (= die Wahrheit ermittelnde). Die konventionelle Wissenschaft ist die Wissenschaft der Worte, wie die Wissenschaft des Wortschatzes (Lexikographie) und der Syntax und der Formenlehre. Konventionell wird sie genannt, weil sie (scil. die Sprache?) bei den Völkern verschieden ist.

Der Urgrund des Wortschatzes sind die gedanklichen Begriffe[4]) und sein Nutzen ist die Mitteilung der Gedanken. Durch diese Gedankenmitteilung wird das Empfangen und Geben und die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens im Hause und in der Stadt und überhaupt bei den gegenseitigen menschlichen Beziehungen ermöglicht. — Was die Syntax und die Formenlehre betrifft, so ist ihr Grund gleichfalls die Anpassung[5]). Aus beiden werden

[1]) Vgl. *Aristoteles*, Metaph. II, 1.

[2]) iṣṭilaḥī, von ṣalaḥa VIII „unter sich übereinkommen".

[3]) ḥaqīqī. [4]) nawāṭiq.

[5]) al-muwāḍa'a, d. h. das Bestreben, für die Gedanken einen adäquaten Ausdruck zu finden.

Regeln abgeleitet durch Analogien, welche nützliche Anwendungen gestatten. Die Syntax im besonderen dient zur rechten Ordnung des Sprachschatzes, damit nicht der Sinn (der Worte) im Schalle verloren geht. Durch die Flexion und die Erweiterung der Wörter wird das Spezielle vom Allgemeinen durch die, welche jene Sprache reden, unterschieden.

Aus dieser Wissenschaft muß das Schriftwesen genommen werden, welches dem Menschen die Möglichkeit gibt, daß er sich seinen Mitmenschen verständlich macht und daß er auch ihre Ziele kennen lernt, in welchen sie leben, und er muß sich dieser Schrift bedienen. Denn mit der Vergangenheit verhält es sich in gleicher Weise wie mit der Gegenwart. Mittels jener Schrift müssen die Wissenschaften aufgezeichnet werden, damit sie mit dem Verschwinden der Gelehrten nicht vergehen. Oft hat der Tod die Gelehrten weggenommen und neue Geschehnisse sind schnell auf sie gefolgt. Deshalb ist es notwendig, daß die Wissenschaften auf Blätter aufgezeichnet werden. Es wird gesagt, daß die Menschen nach der Sintflut sie auf Steinkörper aufzeichneten. In der Länge der Zeit aber, als der Friede sie zusammenschloß und sie in Sicherheit lebten, machten sie ihre Aufzeichnungen auf Leder, und in dieser unserer Zeit geschieht es auf Papierblätter. Es heißt aber auch, daß die Aufzeichnung auf Steinkörper schon vor der Sintflut geschehen sei, weil die Gelehrten in der damaligen Zeit wußten, welche Bewandtnis es mit der Sintflut habe. Gäbe es die Schrift nicht, so hätten wir keine genaue Kenntnis von der Geschichte der Vorfahren und von den Weissagungen der Propheten, von dem Stande der Offenbarung und von den göttlichen Gesetzen und Wundern, mit welchen die Propheten aufgetreten sind.

Was die die Wahrheit ermittelnden Wissenschaften betrifft, nämlich die spekulativen, so sind es zwei: Die eine ist von den Weisen übernommen, und es ist die Philosophie; die andere ist von den Propheten übernommen, und diese ist das Gesetz (die Religion). Der Zweck der Philosophie ist von dem Zwecke des Gesetzes nicht verschieden, wie wir sagten; nur der Weg, der zu ihnen führt, ist verschieden.

Das Hilfsmittel der Philosophie ist die Logik. Durch das Gesetz aber wird die Überlieferung bezweckt, und ihre Hilfsmittel sind die Wunder und die beglaubigten Berichte, welche von den Glaubenszeugen übermittelt sind, die aber für sich allein nicht genügen. Durch diese (Wunder und Berichte) wird die Erlangung der Gewißheit bezweckt, und das Mittel (zur Feststellung) derselben sind Untersuchung und Beweisführung. (Letztere) beide

können aber nur durch die Logik bewerkstelligt werden. Gäbe es nicht eine Verschiedenheit der Lehrmeinungen und eine Menge von Parteien bezüglich des Gesetzes, so würde die Überlieferung (allein) wohl genügen, und es wäre nicht nötig, daß meinerseits in dieser meiner Abhandlung begreiflich gemacht würde, daß wir von allem, was das göttliche Gesetz darbietet, die Gründe zu erkennen vermögen. Aber ich erkläre: Es ist unsere Pflicht, die Gründe von etwas erkenntlich zu machen, dessen Gründe erkannt werden können. Wenn wir etwas überliefert erhalten, dessen Gründe wir nicht auf dem Wege der Belehrung erfahren, so ist dieses für uns noch kein Hindernis, es anzunehmen. Denn die von den Propheten übernommene Wissenschaft hat den gleichen Vorzug vor der natürlichen, von den Weisen übernommenen Wissenschaft, wie die von den Weisen übernommene Wissenschaft vor der konventionellen. Gleichwie die Knaben bei ihrer Erziehung die Absicht dessen, der sie erzieht, nicht kennen, sondern meistenteils ihn der Unwissenheit zeihen, bis sie ihm schließlich doch noch dankbar sind, wenn sie seine Absicht erkannt haben, ebenso verhält es sich mit den Geboten des Gesetzes (der Religion). Wir kennen die Gründe eines seiner Gebote nicht, und doch halten wir das Gesetz für wahr; denn es leuchtet in unserer Seele, und auch seine Gründe bleiben uns nicht mehr unbekannt. Unsere Unwissenheit hebt das Gebot nicht auf und ist uns kein Hindernis, es anzunehmen. Wer den Grund von irgend einer religiösen Vorschrift nicht kennt, verwundert sich (zuerst) über den, der sie annimmt. Wenn er aber jene Gründe kennen gelernt hat, gibt er seine erste Meinung auf und ist über sich selbst verwundert, wie er das nicht annehmen mochte, was ihm unbekannt war.

(Immerhin) ist die Rede über die göttlichen Dinge vielfach schwierig und sehr erhaben; schwierig deshalb, weil sie so verschieden ist von (der Rede über) die sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Dinge, die wir seit der Kindheit gewohnt sind, und erhaben deshalb, weil sie die Majestät des Schöpfers betreffen. Denn Gott ist gedanklich und in Wirklichkeit von der Materie verschieden und über jegliche Veränderung, Bewegung und Wandlung und über alle Akzidentien erhaben. Er ist so, daß ihn weder die Sinne begreifen noch die reine Vernunft, die doch für die die Wahrheit vermittelnden Wissenschaften geübt ist und sich mit anderen als den weltlichen Dingen beschäftigt.

Die Sache bezüglich Gottes zeigte sich mir für einen Augenblick, und ich sah sie wie eine in der Ferne hinter einer Wolke schimmernde Gestalt. Den Verstand aber, der diesen Arten (der

Betätigung) entgegen ist, vergleicht Aristoteles, der Führer der Philosophen[1]), mit den Augen der Fledermaus, welche unfähig sind, in das Licht zu schauen. Aber die Unfähigkeit geht auf sie zurück, nicht auf das Licht. Wenn sich aber die Sache so verhält, dann wäre das Notwendigste, ja vielmehr das Erste, daß so einer wie ich, es nicht wagt, sich an diese Sache zu machen. Aber ich trete der Menge der Unwissenden entgegen wegen ihrer geringen Kenntnis der Wissenschaften. Denn wenn einer von ihnen über das geringfügigste Ding gefragt wird und er es nicht kennt, so gesteht er seine Unwissenheit ein. Wenn er aber über die göttlichen Wissenschaften und religiösen Geheimnisse gefragt wird, so spricht er, anstatt über das Gefragte zu antworten, darüber, ob es (überhaupt) zu wissen oder nicht zu wissen sei, und er begnügt sich damit nicht (einmal), sondern brüstet sich und verstellt sich und erhebt den Anspruch eines vollkommenen Wissens darüber.

Mir aber kommt, wenn ich in diesem meinem Buche gesammelt habe, was ich sammelte, nichts anderes zu als nur die Niederschrift. Die Worte und Begriffe dagegen sind aus den Büchern derjenigen entnommen, welche Gott mit herrlicher Gabe und erhabener Gnade gestärkt und würdig gemacht hat, daß sie ihre Zunge frei sprechen ließen und über dieses große Geheimnis redeten. Sein Wille werde vollzogen!

Fassen wir die Grundzüge dieser propädeutischen Einleitung zusammen, so können wir mit Verwendung scholastischer Terminologie etwa sagen: Der Verfasser tritt dem Irrtum entgegen, daß die Gründe zur Annahme einer Religion (eines „Gesetzes") nur übernatürlicher Art seien, mit anderen Worten: daß die metaphysische Philosophie nicht notwendig, hingegen die übernatürliche Theologie ausschließlich berechtigt sei. Seine These lautet: Die übernatürlichen Motive zur Annahme einer Religion müssen durch Vernunftmotive gestützt werden, oder: Die natürliche Theologie hat ihre volle Berechtigung. Diese ist notwendig im Hinblick auf die Verschiedenheit der Religionen, nämlich zu ihrer Wertung und zur Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes und ihres verpflichtenden Charakters. Die Anwendung der natürlichen Erkenntnismittel ist auch vom Evangelium gefordert. Die wissenschaftlichen Hilfen sind Philosophie, Logik und Dialektik. Philosophisches Denken muß die Authentizität übernatürlicher Offenbarungen prüfen und feststellen.

---

[1]) Metaph. II, 1.

Diese Verteidigung der christlichen Theologie und ihrer Methode ist, wenn auch nicht explicite ausgesprochen, aber doch tatsächlich, wie aus der Stellung und der apologetischen Tendenz der zeitgenössischen Theologie des christlichen Orients und aus den ersten Kapiteln der Enzyklopädie unseres Autors deutlich erkennbar, veranlaßt durch das Vorurteil auf Seiten des Islam, daß die christliche Religion keine wissenschaftliche Begründung habe. Übrigens haben wir ein Seitenstück zu diesen Erörterungen in der muslimischen Polemik zwischen den orthodoxen Theologen, den sogenannten Mutakallimūn, und den dem Rationalismus huldigenden Mu'taziliten. Gegenseitige Beeinflußungen auf christlicher und muslimischer Seite in der philosophischen und theologischen Geistesarbeit werden immer mehr erkannt und würden manche neue Beleuchtung erfahren, wenn die Quellen der christlichen Polemik gegen den Islam ausgiebig erschlossen würden. Die letzten Auswirkungen dieses wissenschaftlichen Wettstreites finden wir in der abendländischen Scholastik.

Donaualtheim. Dr. Georg Graf.

Zu Klagel. 1,6[bc]

Der Text, den die Vulg. wiedergibt: „facti sunt principes eius velut arietes non invenientes pascua et abierunt absque fortitudine ante faciem subsequentis“, lautet:

היו שריה כאילים לא־מצאו מרעה
וילכו בלא־כח לפני רודף

Es kommt hier vor allem auf die Lesung von כאילים, die Bedeutung von רודף und die Übersetzung der zweiten Zeile an. Die Massoreten haben כְּאַיָּלִים wie Hirsche punktiert; dasselbe bietet die syrische Übersetzung und das Targum. LXX mit ὡς κριοί und Vulg. mit velut arietes haben das Wort dagegen als כְּאֵילִים wie Widder gelesen. Unter den neueren Erklärern finden beide Lesungen ihre Verteidiger. *C. Fr. Keil*, der den Massoreten folgt, schreibt[1]: „Die Einwände gegen die Richtigkeit des כְּאַיָּלִים gehen von der irrigen Voraussetzung aus, daß von der Wegführung der Fürsten ins Exil die Rede sei und der Jugend gegenüber (vgl. 5[c]) für die Fürsten kein passenderes Bild als der Widder gewählt werden könne. Allein רודף bezeichnet nicht den Treiber, der die Gefangenen ins Exil führt oder treibt, sondern den Verfolger, welcher dem Fliehenden nachsetzt und ihn zu fangen sucht. Die Worte handeln von der Gefangennahme der Für-

[1]) Die Klagelieder des Jeremias, Leipzig 1872, S. 563.

sten, wobei dem Dichter die Flucht des Königs und seiner Fürsten bei der Einnahme Jerusalems 4 Kg 25,4 ff vorschwebte. Dazu paßt nicht die Vergleichung der fliehenden Fürsten mit ausgehungerten oder schlecht genährten Widdern, sondern nur der Vergleich mit Hirschen, die, weil sie keine Weide gefunden, die Kraft zum Fliehen verloren hatten und בלא־כח mit Nichtkraft, d. h. in Ohnmacht vor dem Verfolger gehen und gefangen werden". Andere eignen sich die Meinung *C. Fr. Keils* von der hier angeblich vorliegenden Anspielung nicht an, stützen sich aber für die Lesung Hirsche auf den Begriff von רודף. So sagt *S. Oettli*[1]: „Mit רודף ist das Herdenbild (vgl. 5c) verlassen und das Jagdbild aufgenommen". Ähnlich *K. Budde*[2]: „Widder werden nicht verfolgt". Sie setzen alle offenbar voraus, daß לפני רודף zum tertium comparationis gehört. Dazu nötigt ihre Übersetzung aber durchaus nicht. *C. Fr. Keil* übersetzt nämlich:

Ihre Fürsten sind wie Hirsche geworden,
die keine Weide finden,
So daß sie kraftlos gingen
vor dem Verfolger her.

Ähnlich *S. Oettli:*

Ihre Fürsten wurden Hirschen gleich,
die keine Weide finden,
Und wanderten ohnmächtig
vor dem Verfolger her.

Der Vergleichspunkt kann sich nach diesen Übersetzungen auf die völlige Kraftlosigkeit beschränken; לפני רודף bezöge sich dann nur auf die Fürsten. Statt der Hirsche könnten ebensogut nicht bloß Widder, sondern auch andere Tiere stehen; es könnte zB. heißen: „Ihre Fürsten wurden Rossen gleich, die keinen Hafer erhielten". *M. Löhr* beschränkt jedenfalls den Vergleich auf diesen Punkt, wenn er übersetzt[3]:

Ihre Fürsten gleichen den Widdern,
die keine Weide fanden,
Und zogen kraftlos dahin
vor dem Verfolger.

Sollte der Hinweis auf רודף für die Lesung Hirsche zwingend sein, so müßte jedenfalls 6c noch zum Relativsatz gezogen werden, so daß die Übersetzung lautete:

[1]) *W. Volck* und *S. Oettli,* Die poetischen Hagiographen, Nördlingen 1889, S. 205.

[2]) Die Klagelieder (in *K. Marti's* Kurz. Hand-Commentar XVII, Freiburg i. Br. 1898).

[3]) In *E. Kautzsch,* Die Heilige Schrift des A. T., Tübingen 1910.

Ihre Fürsten wurden Hirschen gleich,
die keine Weide fanden
Und so kraftlos dahin gingen
vor dem Verfolger.

Aber es fragt sich, ob mit רודף wirklich „das Jagdbild aufgenommen" ist, ob es notwendig „den Verfolger, welcher dem Fliehenden nachsetzt und ihn zu fangen sucht", bezeichnet. Das dürfte zu verneinen sein; denn רדף bedeutet nicht bloß verfolgen im eigentlichen Sinne = in feindlicher Absicht nachjagen, sondern auch einfach folgen, zB. Ps 23,6, (eifrig) hinter jemand her sein, zB. Os 12,2 (vgl. Vulg. subsequentis), jemand zu erreichen suchen, zB. Is 1,21; 5,11; 51,1; Dt 16,20; Ps 34,15; verjagen, zB. Lev 26,7 f 36; dann auch ganz allgemein hart zusetzen, bedrängen, zB. Dt 28,22; 4 Kg 5,21; Am 1,11; Ps 69,27. In diesem letzten Sinne steht רודף in Ps 119,157 mit צר Bedränger, Angreifer als Synonymum zusammen. So faßt es denn auch *M. Löhr* auf, wenn er an anderer Stelle[1]) übersetzt:

Ihre Fürsten wurden Widdern gleich,
die keine Weide fänden (? fanden? finden?)
Sie schleppten sich kraftlos dahin
vor dem Widersacher.

So ergibt sich ein Parallelismus zwischen 6c und 5c, der lautet:

Ihre Kindlein gehen als Gefangene dahin
vor dem Bedränger (= צר).

Man könnte aber 6c auch in den Relativsatz ziehen und רודף dann mit der Vulgata als subsequens nehmen, das wir dann füglich mit Treiber wiedergeben könnten, obwohl es diese Bedeutung an sich nicht hat. So erhielten wir die Übersetzung:

Ihre Fürsten sind Widdern gleich,
die keine Weide finden
Und sich kraftlos dahinschleppen
vor dem Treiber.

Wenn *C. Fr. Keil* behauptet, in unsern Versen werde auf die Flucht des Königs und seiner Fürsten angespielt, so ist das möglich, aber durchaus nicht sicher, ja nach dem ganzen Zusammenhang nicht einmal wahrscheinlich; denn die Aussage, daß die Fürsten in Gefahr sind, gefangen genommen zu werden, ist keine sonderlich befriedigende Erläuterung zu der Behauptung, daß der Tochter Sion alle Herrlichkeit entschwunden sei. Wenn

[1]) Die Klagelieder des Jeremias², Göttingen 1906.

man 5c und 6a berücksichtigt, wird man eher an die Wegführung der Fürsten in die Verbannung oder vielleicht noch besser an ihre völlige Ohnmacht gegenüber der feindlichen Willkür denken. Damit entfiele auch dieser von *C. Fr. Keil* für die Übersetzung Hirsche angeführte Grund.

Ist 6c als Fortsetzung des Relativsatzes oder als eine weitere Aussage von den Fürsten anzusehen? An und für sich ist beides möglich. LXX und Vulg. haben das Glied auf die Fürsten bezogen; ihnen folgen die meisten Erklärer. Allein so ist der Vergleich recht mager und wenig anschaulich. Zieht man es dagegen in den Relativsatz, so behält man nicht nur den ganzen Gedankengehalt der anderen Auffassung, sondern bekommt auch einen reicheren Vergleich und ein anschaulicheres Bild. Daher dürfte die Beziehung von 6c auf אילים den Vorzug verdienen vor dessen Verbindung mit שריה.

In dieser Fassung könnten die Lesungen Hirsche und Widder gleich gut erscheinen. Allein nach dem ganzen Zusammenhang ist das nicht der Fall. In V. 1–11 werden vorliegende Zustände geschildert und vollendete Tatsachen festgestellt (Präsens und präsentisches Perfekt). Wir haben aber keinen Grund, in V. 6 von dieser Auffassung abzugehen und eine erzählende Form anzunehmen. So wird denn in 6a die Aussage gemacht, daß der Tochter Sion aller Schmuck und Glanz entschwunden ist. Diesen Schmuck bildeten aber die Vornehmen in ihrer Freiheit und Kraft und in ihrem hochgemuten Verhalten. Man erwartet nun die Mitteilung, daß sie der Tochter Sion verloren gegangen sind oder sich in einer unwürdigen Lage befinden. Ein so erniedrigender Zustand aber wird uns vorgeführt, wenn sie mit Widdern verglichen werden, die sonst so kräftig, mutig, selbstbewußt führend, sich nun infolge widriger Umstände mühsam und entkräftet vor dem Treiber dahinschleppen. Das Bild von fliehenden Hirschen träte dagegen ganz fremdartig herein; denn wir erwarten hier nicht die Aussage, daß die Fürsten auf der Flucht sind und Gefahr laufen, den Verfolgern in die Hände zu fallen, sondern daß sie in der Gewalt der Feinde sind. Also ist nicht ein Vergleich mit scheuen, flüchtigen Tieren am Platze, sondern ein solcher mit mutigen und stolzen, die aber durch die Ungunst der Verhältnisse gebrochen sind, d. h. mit Widdern und nicht mit Hirschen. Dazu kommt, daß in 5c durch הלך לפני das Herdenbild angedeutet ist; da aber in 6c derselbe Ausdruck wiederkehrt, so liegt es am nächsten anzunehmen, daß auch das gleiche Bild festgehalten ist. Bei Hirschen würde auch wohl in 6c ein anderes Verbum, etwa ברח fliehen, stehen. Ferner ist der in

5e erwähnten zarten Jugend gegenüber das Bild der Widder für die Fürsten auch recht passend; dieses aber um so mehr, als Widder eine bildliche Bezeichnung vornehmer und führender Personen ist (zB. 4Kg 24,15; Ez 17,13), so daß hier auch noch ein schönes Wortspiel herauskommt. Nach allem verdient also die Lesung Widder den Vorzug. Demnach wäre im Anschluß an *J. K. Zenner*[1]) zu übersetzen:

Entschwunden ist der Tochter Sion
all ihre Herrlichkeit:
Ihre Vornehmen sind Widdern gleich,
die keine Weide finden
Und sich so kraftlos dahinschleppen
vor (ihrem) Treiber.

Bonn a. Rh. H. Wiesmann S. J.

„Die zwei Wege der neueren Theologie"

Unter diesem Titel hat der Bonner Privatdozent Dr. *Karl Eschweiler* bei B. Filser in Augsburg ein umfangreiches Buch erscheinen lassen, das laut Ankündigung der Verlagshandlung nach dem Urteil eines Fachmannes und hohen geistlichen Würdenträgers ausgezeichnet ist und Aufsehen erregen wird. Das Werk soll, wie der Untertitel besagt, „eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis" sein. Es ist natürlich im Rahmen einer kurzen Abhandlung nicht möglich, die vielen in diesem Werke berührten Probleme auch nur kurz zu streifen; darum sollen nur ein paar wesentliche Punkte hervorgehoben werden, die m. E. nicht unbesprochen bleiben dürfen. Es ist sehr zu bedauern und schadet dem Buche und seinem Zwecke, daß der Verf. sich durchwegs einer Sprache bedient, die nichts weniger als leicht verständlich genannt werden kann, so daß man sich oft beim besten Willen über den Sinn seiner Äußerungen nicht klar wird. Noch viel mehr aber schadet es der Einheitlichkeit des Werkes, daß *E.* die zwei Wege der neueren Theologie an *G. Hermes* und *J. M. Scheeben* typisiert und dadurch gezwungen ist, lange Auszüge aus ihren Werken einzuflechten, die mit dem Thema gar nicht oder doch nur sehr lose zusammenhängen.

E. redet von den zwei Wegen der neueren Theologie und deutet damit schon an, daß nach seiner Meinung dieser Dualismus der älteren Theologie der Hochscholastik fremd war. Worin bestehen diese zwei Wege? Darauf erhalten wir die Antwort:

---

[1]) Beiträge zur Erklärung der Klagelieder, Freiburg i. Br. 1905, S. 11.

„Entweder wird unbewußt oder bewußt axiomatisch vorausgesetzt, es gebe eine sogenannte rein wissenschaftliche theologische Vernunft, die vom religiösen Glauben tatsächlich zu isolieren sei, wenn wissenschaftliche Theologie entstehen soll. Die Aufgabe der Theologie wird dann darin gesehen, mit dieser gegen Glauben und Unglauben an sich neutralen Vernunft die christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu deuten bzw. festzustellen. Dies nennen wir den Weg der apologetischen Auseinandersetzung. Oder aber der Ausgang des theologischen Denkens wird grundsätzlich in den Glauben gesetzt. Das Ziel der theologischen Arbeit wird dann in der Entfaltung jener Vernünftigkeit gesehen, die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist. Und diese Auffassung möge der Weg der dogmatischen Selbstbesinnung heißen" (25).

Das ganze Bestreben des Verf.s geht nun dahin, den Nachweis zu erbringen, daß es in der Theologie tatsächlich nur einen Weg geben könne, nämlich den „der dogmatischen Selbstbesinnung", und daß „die apologetische Auseinandersetzung" dem Wesen der Theologie widerspreche.

Wie kam es aber, daß auch der zweite Weg in der Theologie Aufnahme fand? Darauf gibt *E.* die frappante Antwort: Durch eine falsche Theorie in der Analyse des Glaubensaktes. Die Glaubenstheorie ist nach *E.* der Prüfstein jeder Theologie. „Auf die Beantwortung der Katechismusfrage: Was heißt Glauben im christlichen Sinne? zielt das tiefste Suchen der neueren Theologie, soweit sie mehr ist als reine Historie und pastorale Technik. An der Art, wie ein Theologe das Wesen des göttlichen Glaubens zu deuten versucht, läßt sich auch die Eigenart und die geschichtliche Bedingtheit seiner Theologie am klarsten erkennen" (27).

Hier macht nun *E.* einen gewaltigen Trennungsstrich zwischen thomistischer und molinistischer Auffassung vom Wesen des Glaubensaktes.

„Im sogenannten Molinismus", sagt er, „erscheinen der menschliche Wille und der Gnadenwille Gottes wie zwei selbständige und nebengeordnete Kontrahenten, von deren Concordia bezw. Discordia das Allgeschehen abhängig ist . . . Die Grundthese des Molinismus geht dahin, die vernünftige freie Menschennatur wie ein aus sich Wirkendes und für sich Wesendes dem übernatürlichen Heilswirken Gottes beizugesellen" (34). Nach *Thomas* aber „ist der freie Wille des Menschen keineswegs, wie der Molinismus meint, zu einer letzten Instanz neben der Gnade geworden. Im Gegenteil, seine Naturwesenheit besteht darin, über alles endliche Gute hinauszustreben und in der Erkenntnis jeden Weltdinges zu suchen nach der uner-

schaffenen Wahrheit. Die tiefe Lehre von dem ***desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae*** hat in dem System des hl. *Th.* den Sinn, die natürliche Ordnung auch in ihrer geistigen Spitze als ***potentia oboedientialis*** für die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und des göttlichen Glaubens hervortreten zu lassen" (38).

Der Molinismus denkt anthropozentrisch, der Thomismus theozentrisch. — Sehen wir nun zu, wie es sich mit diesen kühnen Behauptungen verhält.

E. baut den ganzen Unterschied zwischen beiden Systemen auf das desiderium naturale visionis beatificae auf, von dem *Thomas* sooft redet. Unter den Thomasforschern herrscht über diesen schwierigen Punkt der Lehre des Aquinaten bis jetzt noch große Meinungsverschiedenheit, auf die hier einzugehen zwecklos wäre, da wir es nur mit der Ansicht *E.s* zu tun haben.

S. 268 schreibt er: „Das Lehrstück vom desiderium naturale ist just die Stelle, wo es deutlich wird, daß *Th.* mit der Unterscheidung nichts weniger als eine Isolierung und polare Entgegensetzung von Natur und Gnade beabsichtigt hat. Hier ist auch der eigentliche Wendepunkt zwischen Thomismus und molinistischer Neuzeit; die praemotio physica hängt sachlich aufs engste mit dem desiderium physicum zusammen. Der ‚natürliche Mensch' ist nach *Th.* keine sich selbst genügende, letztgültige und in sich abgeschlossene Wesenheit, die mit dem Gnadengott konkurriert, sondern seine Wesenheit besteht eben darin, im strengsten Sinne als potentia oboedientialis auf die Gnade hingeordnet zu sein. Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottschauung verwirklicht nun den höchsten Ausdruck des Oboedientialcharakters der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken. Aber ebenso scharf widerspricht die Lehre vom desiderium naturale der neuzeitlichen Auffassung, als könne sich die freie Vernunftnatur des Menschen gegenüber der Gnade neutral verhalten, ohne in ihrer Natürlichkeit zu verkümmern. Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (inane), weil es zu der Erhebung in die Gnade der Glorie hingeordnet ist, nicht aber weil die visio essentiae divinae im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte". Die menschliche Natur, lesen wir S. 215, „ist ihrem natureigenen Wesen und Wirken nach Empfangsbereitschaft, ***potentia oboedientialis,*** für die Gnadenordnung. Darum darf die ***natura humana*** mit ihrem naturgemäßen Erkenntnis- und Herrschaftsbereich nicht so verstanden werden, als wäre sie ein in sich Abgeschlossenes, Endgültiges, Letztes; und das offenbarende und heiligende Gnadenwirken Gottes verhalte sich zu ihr wie ein bloß faktisch Hinzutretendes. Die sichtbare Natur bekundet vielmehr gerade

in ihrer höchsten Spitze, im Menschen, am deutlichsten, daß ihr immanentes Sein und Geschehen nicht ein Abgeschlossenes, sondern ein Empfangendes, nicht ein Endgültiges, sondern ein *praeambulum* ist. Das Letzte des geistigen Bewußtseins im Menschen ist das *desiderium naturale in visionem essentiae divinae*".

Ob *E.* mit diesen Äußerungen den Gedanken des hl. *Thomas* richtig interpretiert hat, soll hier nicht untersucht werden; soviel aber scheint mir sicher, daß mit denselben wohl schwerlich ein Theologe einverstanden sein wird. Niemand, auch kein Molinist, wird in Abrede stellen, daß die menschliche Natur eine potentia oboedientialis zur Erhebung in die Übernatur hat und daß diese Erhebung in der jetzigen Ordnung von Gott realisiert ist; aber die potentia oboedientialis ist nie und nimmer ein desiderium naturale, durch das der Mensch, insofern er „natürlicher Mensch" ist, „über das natürliche Ziel hinausstrebt" (270), ein desiderium, das nicht vergeblich sein kann. Bei dieser Annahme ist die übernatürliche Ordnung geradewegs aufgehoben und Gnade und visio beatifica werden eine Ergänzung der in sich noch nicht abgeschlossenen und noch nicht fertigen und vollendeten Natur. Die Übernatürlichkeit wird auch dadurch nicht hinreichend gewahrt, daß man mit *E.* sagt, der Mensch könne nicht aus eigener Kraft dieses Ziel erreichen und bedürfe einer Erhebung durch Gott. Denn ist die menschliche Natur nicht ein in sich Abgeschlossenes und Fertiges, verkümmert sie vielmehr ohne die Gnade in ihrer Natürlichkeit, dann ist die Gnade ein debitum und hört auf, Gnade zu sein. Die menschliche Natur in sich betrachtet verlangt nicht nach der Gnade, schließt sie aber auch nicht aus, sondern verhält sich zu ihr indifferent und neutral. In der jetzigen Ordnung darf sich allerdings der Mensch zur Gnade nicht neutral verhalten, ohne seine sittliche Pflicht zu verletzen, aber nicht wegen einer positiven Naturanlage und „wesenhaften Zuordnung" zu derselben, sondern aus einem äußeren Grunde, weil Gott ihn in die übernatürliche Ordnung erhoben hat. Gott hätte jedoch diese Erhebung zur Übernatur auch verweigern und den Menschen im reinen Naturzustande erschaffen können. Dies will die Kirche ausdrücken, wenn sie den 55. Satz der Bajus verurteilte: *„Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur"*. Dieser kirchlichen Lehre scheint mir *E.* nicht gerecht zu werden, wenn er schreibt: „Der wahre Sinn der gegen Bajus gerichteten These von der *possibilitas status naturae purae* beabsichtigt nichts weiter, als diesen wesenhaften Oboedientialcharakter der *natura humana* unversehrt zu wahren" (216). Von einem solchen Charakter ist in der These

nichts gesagt, noch viel weniger aber von einer potentia oboedientialis im Sinne *E.s,* der zufolge der Mensch ohne die Gnade in seiner Natürlichkeit verkümmern würde. Damit stürzt aber die Hauptthese, die *E.* gegen die sogenannte „neutrale Theologie" und vor allem gegen die molinistische aufgestellt hat.

Die ganze Schrift *E.s* ist von einer animosen Stimmung gegen den Molinismus beherrscht. Diese „Barockscholastik" ist nach ihm die einzige Ursache, warum die sogenannten zwei Wege in der neueren Theologie aufgekommen sind.

Hören wir, was er an derselben auszusetzen hat. „Die Tätigkeit der vernünftigen freien Menschennatur und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden wie zwei Endgültigkeiten in merkwürdiger Weise nebeneinander gestellt. Gott hat den Menschen frei und vernünftig erschaffen, und es ist nur als historisches Faktum, nicht aber als eine wesenhafte Zuordnung zu verstehen, wenn die natürliche Menschlichkeit nicht das Endgültige und Sich-selbst-Genügende geblieben, sondern durch das Hinzutreten der Gnadenordnung vollendet ist . . . Das Miteinander von Gott und Mensch im religiösen Akte — im *actus salutaris,* wie die Schule eindeutiger sagt, — ist dagegen so aufzufassen, daß man sagen kann, Gott wirke als *auctor ordinis naturalis et supernaturalis* alles allein (?), aber dazu auch sagen muß, die vernünftige Freiheit des Menschen entscheide alles. Der eine Heilsakt wird von zwei nebeneinander und selbständig aus sich wirkenden Prinzipien bewirkt. Zur Erläuterung dient das alte Beispiel von den *duo trahentes navim.* Der Kahn auf dem schmalen Kanalweg des Heils ist das einheitliche Beziehungswesen des religiösen Aktes. Der eine Schlepper, der auf dem linken Ufer zieht, ist der freie Wille des Menschen, Gottes Gnadenwille zieht auf dem rechten Saumpfad. Versagt das freie Vernunftwesen, so strandet der Kahn" (212).

Jeder Molinist wird gegen eine derartige Darstellung entschieden protestieren. Schon in der rein natürlichen Ordnung stehen sich Gott und das Geschöpf nicht als zwei gleichwertige und nebengeordnete Agentia gegenüber, noch viel weniger in der Gnadenordnung, wenn es sich um das Zustandekommen eines freien übernatürlichen Heilsaktes handelt. Hier erscheint die Unterordnung des freien Willens unter Gott ganz evident. Noch bevor der Mensch frei tätig zu sein anfängt, kommt ihm Gott mit seiner Gnade zuvor, indem er seinen Verstand erleuchtet und seinen Willen zu heiligen Begierden anfacht. Die göttliche gratia praeveniens, die illustratio et inspiratio Spiritus sancti, wirkt auf den Willen ein, bevor dieser sich zur Zustimmung entscheidet. Hier steht nicht Gott auf der einen und der Wille auf der andern Seite, sondern Gott zieht den Willen durch seine Gnade an sich, bevor

dieser in freie Tätigkeit tritt. Allerdings nötigt Gott den Willen durch seine Gnade nicht. Der Wille verhält sich nicht rein passiv, sondern er ist wahrhaft aktiv, „ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit“ (Conc. trid. s. 6 c. 5). Wenn daher der Wille auch die Macht hat, sich frei dem Zuge der Gnade hinzugeben oder sich ihr zu widersetzen, so kann er gleichwohl den Heilsakt nicht setzen, ohne die zuvorkommende Gnade Gottes. Darum paßt das Bild von den duo trahentes navim nicht zur Veranschaulichung des Zusammenwirkens göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Wenn zwei einen Kahn ziehen, so kann jeder von ihnen nach Belieben früher zu ziehen anfangen als der andere; auch empfängt der eine nicht vom andern eine Kraft zum Ziehen. Der Wille aber kann den Heilsakt nicht bloß nicht früher beginnen als die göttliche Gnade, sondern er muß umgekehrt zuerst von der Gnade angeregt werden. Der Wille kann durch seine natürliche Kraft allein gar nichts in bezug auf den Heilsakt, sondern empfängt alle seine Kraft von der Gnade. Darum gebrauchte *Molina* dieses Beispiel nur vom concursus naturalis *simultaneus*. In der Gnadenordnung aber konkurriert Gott früher als der Mensch, indem er ihn durch seine zuvorkommende Gnade in die übernatürliche Tätigkeitsordnung erhebt und zum Guten anregt. Hier ist der menschliche Wille ganz und gar dem kausalen Einfluß der Gnade untergeordnet. Das ist die wahre Lehre des Molinismus vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Es ist wirklich sehr bedauerlich, daß *E.* diese Lehre in seinem Buche durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat.

Doch kehren wir zur Hauptfrage zurück. *E.* ist der Überzeugung, daß es vor dem Molinismus nur einen Weg in der Theologie gegeben hat, den „Weg der dogmatischen Selbstbesinnung“, daß aber der andere Weg, jener „der apologetischen Auseinandersetzung“ erst durch die Theorie des *Suarez* und *de Lugo* von der analysis fidei eingeführt wurde und bis jetzt seinen Platz allgemein behauptet hat.

Vernehmen wir seinen Beweis. „Beide Glaubenstheorien setzten voraus, daß die natürliche Glaubwürdigkeit und ihre vernünftige Beurteilung selbständig vor oder neben der Glaubensgnade einhergehe. Die Einheit des Glaubensaktes wie des Glaubensgegenstandes zerfiel in die Zweiheit: Gnadenwirken und Vernunfttätigkeit, Formalobjekt und *motiva credibilitatis*. Das Natürliche, Geschichtliche, Mensch-

liche an der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung wurde zur Domäne des vernünftigen Glaubwürdigkeitsurteils, während das Geheimnisvolle, Übernatürliche, Göttliche in derselben Wirklichkeit dem eingegossenen Lichte zugeteilt wurde. Dieses Nebeneinander hat zwar den Sinn, einen um so bewußteren und lebendigeren Verkehr zwischen der natürlichen Vernunfterkenntnis und der übernatürlichen Glaubensgewißheit herzustellen. Die menschliche Vernunft und die göttliche Glaubensgnade sind zwei nebeneinanderlaufende *agentia*, die aber gerade durch das selbständige Miteinander des Ich-Du-Verhältnisses zu der spezifisch neuzeitlichen Bewußtheit und Lebendigkeit des einen religiösen Aktes zusammenwirken. Diesen Sinn hat der Parallelismus von Gott und Geschöpf, von Gnade und Natur in der molinistischen Theologie überhaupt" (78 f).

Hier begegnet uns wieder die unrichtige Auffassung der molinistischen Gnadenlehre. Es ist nicht wahr, daß nach *Suarez* und *de Lugo* Gnadenwirkung und Vernunfttätigkeit wie zwei selbständige agentia nebeneinander laufen. Jene Vernunfttätigkeit, die dem eigentlichen Glaubensakt vorausgeht, ist zwar kein formeller Glaubensakt, aber auch kein rein natürlicher Akt, sondern vielmehr Wirkung einer übernatürlichen aktuellen Gnade. Beide Theologen lehren übereinstimmend, daß das dem Glauben vorausgehende iudicium credibilitatis et credenditatis und der pius credulitatis affectus aus dem Prinzip der übernatürlichen Gnade hervorgehen und Gottes Werk sind: so *Suarez* de fide disp. 6 sect. 7 u. 8, und *de Lugo* de fide disp. 10 sect. 3 und disp. 11 sect. 1.

E. findet an den Theorien des *Suarez* und *de Lugo* dies beanstandenswert, daß sie annehmen, dem eigentlichen Glaubensakte gehe ein vernunftgemäßes Erkennen der motiva credibilitatis voraus, das die Vernünftigkeit dieses Aktes dartue. Diese Theorie, meint er, habe Schule gemacht und sei zur Alleinherrschaft in der neueren Theologie gelangt; sie habe auch der modernen Apologetik den Weg bereitet. Selbst von seinem Idealtheologen *Scheeben* muß er zugeben, daß er diesem Einfluß erlegen sei.

Damit sind wir zum eigentlichen Kernpunkt der Frage gelangt: Muß dem Glaubensakte ein Wissen vorausgehen, das sich nicht auf den Glauben stützt, und muß neben der eigentlichen Theologie, welche die Glaubenswahrheiten zu ihrem Gegenstand hat, auch eine wissenschaftliche Apologetik angenommen werden, die durch historische und philosophische Argumente nachweist, daß Gott tatsächlich eine Offenbarung gegeben habe, zu deren gläubiger Annahme alle Menschen verpflichtet sind? Die Existenzberechtigung dieser Art von Apologetik leugnet *E.* Zwar

nimmt auch er eine Apologetik an; aber deren Methode muß „unbedingt theologisch“ sein; sie darf nur „eine Funktion der theologischen Prinzipienlehre“ sein und die Fragen beantworten, „was religiöser Glaube, göttliche Offenbarung und kirchliches Dogma sei“, keineswegs aber „kann die echte Fundamentaltheologie so verfahren, als wäre sie eine bloße Philosophie, Historie usw.“ (245). *E.* gibt selbst zu, daß „die vom Glauben isolierende Vernunftmethode“ in der katholischen Theologie bis heute eine solche Macht besitze, daß er in Fachkreisen „ein Kopfschütteln in horizontaler Richtung“ erregte, als er 1921 zum ersten Mal mit seiner Ansicht hervortrat (322 f). Ich fürchte, daß auch das jetzige Werk dieselbe Wirkung haben werde.

Hätte *E.* die im Enchiridion von *Denzinger* gesammelten kirchlichen Dokumente aufmerksam erwogen, die das Verhältnis der ratio zur fides feststellen, dann dürfte er wahrscheinlich zu einem andern Resultat gelangt sein. Nach dem Vaticanum verhalten sich ratio und fides so zueinander, daß sie sich nicht bloß nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig Hilfe leisten, „cum *recta ratio fidei fundamenta demonstret* eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat“ (n. 1799). Aufgabe der Vernunft ist es also, die Fundamente des Glaubens zu beweisen; und diese Aufgabe leistet nur die neuzeitliche, nicht aber die von *E.* postulierte Apologetik.

Besonders klar sprechen die gegen *Bautain* gerichteten Thesen. Die ratio geht der fides voraus und muß uns zu ihr führen (n. 1625; vgl. n. 1651). Die Göttlichkeit der mosaischen Offenbarung wird mit Gewißheit bewiesen aus der mündlichen und schriftlichen Tradition der Synagoge und des Christentums (n. 1623). Der Beweis aus den Wundern Christi hat seine Kraft für die kommenden Geschlechter nicht verloren. Er wird mit Gewißheit erbracht aus dem N. T., der mündlichen und schriftlichen Tradition. Wir müssen die Offenbarung mit jener doppelten Tradition jenen beweisen, die sie verwerfen oder erst suchen (n. 1624). Wir haben kein Recht, von einem Ungläubigen zu fordern, daß er die Auferstehung unseres Erlösers annehme, bevor wir sie ihm durch sichere Argumente bewiesen haben; und diese Beweise werden durch Schlußfolgerung aus derselben Tradition abgeleitet (n. 1625). Wer wird aber solche Beweise liefern, wenn die wissenschaftliche Apologetik aus der Theologie eliminiert wird? Man sage auch nicht, solche Beweise seien unnütz, da sie doch keinen Menschen bekehren. Denn obschon es wahr ist, daß durch bloße Wissenschaft niemand

zum Glauben gebracht werden kann, weil hiezu die Gnade Gottes und der freie Wille des Menschen mitwirken muß, so dienen dieselben doch dazu, die vonseiten des Intellektes entgegenstehenden Hindernisse zu entfernen, die Pflicht zur gläubigen Annahme der christlichen Religion klarzulegen, die bereits Gläubigen in ihrem Glauben zu befestigen und gegen Glaubenszweifel zu schützen und endlich die Vernünftigkeit der christlichen Offenbarungswahrheiten aller Welt zu zeigen. Und diese Beweise kann die menschliche Vernunft wirklich erbringen; denn „remansit in ea *sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine* ad exsistentiam Dei, *ad revelationem factam* Judaeis per Moysen et Christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum“ (n. 1627). Diese Thesen enthalten die offizielle Anerkennung nicht bloß der Existenzberechtigung, sondern auch des Nutzens und der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Apologetik.

Aber auch sonst hat das kirchliche Lehramt es nicht an Äußerungen fehlen lassen, die zugunsten dieses von *E.* angefeindeten Teiles der christlichen Theologie angeführt werden können. So sagt Pius IX in seiner Enzyklika gegen die Hermesianer vom Jahre 1846, es sei Aufgabe der Vernunft, die Tatsache der Offenbarung mit aller Sorgfalt zu untersuchen, damit sie die Gewißheit erlange, daß Gott gesprochen habe und damit sie nach den Worten des Apostels stets ein rationabile obsequium leiste (n. 1637). Nachdem der Papst alle Argumente angedeutet hat, aus denen die Vernunft erkennen kann, „nihil fide nostra *certius*, nihil *securius*, nihil sanctius exstare“ (n. 1638), fährt er fort: „Itaque humana ratio *ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem exsistere*, ulterius progredi nequit“ (n. 1639). Sache der Vernunft und der christlichen Apologetik ist es, den Menschen bis an die Tore des Heiligtums der christlichen Religion zu führen; aber um in dieselbe einzutreten, bedarf es der göttlichen Gnade.

Pius X macht in seiner Modernistenenzyklika auf die verhängnisvollen Folgen des die vernünftige Erkennbarkeit Gottes leugnenden Agnostizismus mit den Worten aufmerksam: „His autem positis, quid de naturali theologia, *quid de motivis credibilitatis, quid de externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet“ (n. 2072). Derselbe Papst hat in seiner Enzyklika: „Communi rerum“ geradezu den Satz ausgesprochen: „*Philosophiae igitur munus est praecipuum in perspicuo ponere fidei nostrae rationabile obsequium*, et quod inde consequitur, officium adiungendae fidei auctoritati divinae altissima mysteria proponenti, quae pluri-

mis testata veritatis indiciis, credibilia facta sunt nimis“ (n. 2120). Die Philosophie aber, welche die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion und die Glaubenspflicht streng wissenschaftlich beweist, ist eben jene Apologetik, die *E.* beseitigt wissen will.

Pius XI hat in seiner Enzyklika zur 6. Zentenarfeier der Kanonisation des hl. *Thomas* unter anderem auch das am Aquinaten gerühmt, daß er „primum propriis ac genuinis fundamentis *constituit apologeticam*, bene definito discrimine, quod inter eas res, quae rationis et quae fidei sunt, intercedit, accurateque naturali a supernaturali ordine distincto“. *Thomas,* sagt er weiter, zeigt, daß es, obschon der Gegenstand des Glaubens verborgen und dunkel ist, dennoch offenkundige und klare Gründe gebe, durch die der Mensch zum Glauben geführt wird, „*siquidem non crederet, nisi videret esse credenda*“ (2,2 q. 1 a. 4).

Angesichts dieser klaren Äußerungen der höchsten kirchlichen Autorität, welche die Bedeutung und Wichtigkeit der wissenschaftlichen Apologetik so stark betonen, mutet einen das Bestreben *E.s* sonderbar an, dieselbe aus der Theologie zu entfernen. Gäbe es noch keine Apologetik, dann müßte sie unbedingt geschaffen werden. Nicht *Suarez* und *de Lugo* haben diese Wissenschaft durch ihre Theorien von der analysis fidei veranlaßt; ihr erster Begründer ist nach Pius XI der hl. *Thomas* selbst. Wenn auch die Apologetik erst in der neueren Zeit unter dem Ansturm der ungläubigen Wissenschaft systematisch ausgebaut wurde, so ist sie doch prinzipiell schon lange[1]) festgelegt worden, bevor ein *Suarez* und *de Lugo* ihre Theorien vorgetragen haben. Sie ist nicht ein spezifisches Lehrgut der molinistischen Schule, sondern wurde, vom hl. *Thomas* angebahnt, von allen Schulrichtungen in gleicher Weise gepflegt worden und erfreut sich der besonderen Anerkennung durch die kirchliche Lehrautorität. Es ist daher völlig unrichtig, wenn *E.* meint, der Molinismus habe durch seine Forderung, daß die Glaubwürdigkeitsmotive durch die Vernunft erkannt werden müßten, dem methodischen Zweifel *Descartes* und dadurch dem modernen Rationalismus die Bahn geöffnet, oder wenn er sich gar zu der Behauptung versteigt, die Glaubenslehre des *Hermes* sei nur eine konsequente Weiterentwicklung der molinistischen Prinzipien.

Er schreibt nämlich: „Wie unbekümmert *Hermes* auch sonst die scholastische Überlieferung außer acht gelassen hat, in dem einen Punkt ist er durchaus ein Durchdenker der neueren analysis fidei:

---

[1]) Man vergleiche oben S. 321 die interessanten Ausführungen von *G. Graf* über eine monophysitische Propädeutik.

die Zweiteilung des Glaubens in die dialektische Zweiheit von der natürlichen Glaubwürdigkeit und übernatürlicher Offenbarungs- bzw. Glaubensgnade bildet die dogmengeschichtliche Voraussetzung, von der *Hermes* wie von einem selbstverständlichen Axiom ausgegangen ist. Er hat mit der dialektischen Kritik *Suarez'* kritischen Ernst gemacht" (122).

Wie unberechtigt dieser Vorwurf ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden; er richtet sich nicht bloß gegen die Jesuitenschule, sondern auch gegen die gesamte katholische Theologie, den hl. *Thomas* nicht ausgenommen, ja sogar gegen die höchste Autorität in der Kirche.

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß wir das Werk *E.s* in seiner Grundtendenz unbedingt ablehnen müssen, nicht bloß wegen seiner grundlosen Ausfälle gegen den Molinismus, sondern hauptsächlich deswegen, weil uns seine Ansicht vom Verhältnis der Natur zur Gnade unkorrekt erscheint und weil er seine Angriffe gegen jene Theologie richtet, die vom kirchlichen Lehramt selbst als unbedingt notwendig ausdrücklich des öfteren anerkannt wurde.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Kleine Mitteilungen

Eine Ergänzung der Epistola ad Diognetum. Jedem Kenner dieses anmutigen Schriftchens muß der unvermittelte Übergang von Kapitel 10 und 11 auffallen; darum wird dieses Schlußkapitel gewöhnlich (namentlich von *F. X. Funk*) für unecht erklärt. Nun versucht nach einer Mitteilung im Gregorianum 6 (1925) 488 der Archimandrit *Emmanuel Carphatius* in einer Schrift: „Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς, Thessalonich 1925, diese Lücke auszufüllen. Kardinal *A. Mai* veröffentlichte 1840 im Spicilegium Romanum III 694—740 „Theologische Fragmente aus einem arabischen Kodex der Vaticana". Nr. 6 (S. 704—6) wird in der Handschrift dem angeblichen „Apostelschüler und Bischof von Athen" *Hierotheus* zugeschrieben. Dieses Stück wird nun von *Carpathius* als der geeignete Übergang von Kapitel 10 auf 11 der Epistola erklärt und ihrem unbekannten Verfasser zugeschrieben. Eine textliche Überprüfung des Fragmentes zeigt in der Tat eine sehr auffallende stilistische Übereinstimmung. Freilich sind damit keineswegs alle Schwierigkeiten gelöst, die das Kapitel bietet.

P.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Die richterliche Bussgewalt nach Jo 20,23

Von J. B. Umberg S. J.—Innsbruck

Nach der Lehre des Trienter Konzils (s. 14, c. 1 de Paenitentia; *Denzinger* n. 894) ist bekanntlich die Stelle Jo 20,23 der klassische Text für die Einsetzung des Bußsakraments; und, wie das Konzil (c. 5; *Denz.* n. 899) andeutet, ist aus Jo 20,23 auch der richterliche Charakter der Bußgewalt zu entnehmen: „Ex institutione sacramenti Paenitentiae iam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere, quia Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensurus ad caelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tanquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient". Für den Theologen erhebt sich nun die Frage, wie weit sich diese richterliche Gewalt aus Jo 20,23: „Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt" ableiten lasse. Das Konzil stellt nirgends die Behauptung auf, daß sich eine solche Ableitung ohne Zuhilfenahme der Überlieferung durchführen lasse. Trotzdem wagen die Theologen den Versuch. Freilich auf sehr verschiedenen Wegen. Sie alle hier anzugeben, lohnt sich nicht. Im folgenden soll ein Weg betreten werden, der bisher in der theolo-

gischen Literatur kaum beschritten worden ist[1]). Im Laufe der Untersuchungen wird sich Gelegenheit bieten, zu anderen Ableitungsversuchen Stellung zu nehmen.

I. Der Sinn von „Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis". Bei der Erklärung dieser Vershälfte wollen wir uns nicht länger aufhalten, namentlich da es nach der Lehre des Tridentinum nicht mehr zweifelhaft sein kann, daß damit den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt übertragen worden ist, die vor Gott zugezogene Sündenschuld so zu tilgen, daß das Gewissen vor Gott wieder sündenfrei dasteht und das odium divinae abominationis (und vindictae aeternae) aufgegeben ist. Ob diese im Gewissensbereich gültige Verzeihung dadurch erreicht wird, daß die Lossprechung unmittelbar und direkt die sündentilgende Heiligungsgnade eingießt, oder zunächst nur eine juridische Wirkung, das heißt ein Anrecht auf die Eingießung der Gnade, und erst nachher die Gnade selbst hervorbringt, ist für den Lauf unserer Untersuchung belanglos. Freilich wird sich aus der folgenden rein juridischen Erklärung des „retinere peccata", zu dem das „remittere" in vollkommenem Parallelismus steht, ergeben, daß auch das „remittere" unmittelbar der gleichen Ordnung, d. h. der juridischen, angehören muß.

II. Der Sinn von „Quorum retinueritis, retenta sunt (ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται)". Wie bei jedem dogmatischen Schriftbeweis, so wird auch hier die treue Wiedergabe des Heilandswortes durch den inspirierten Evangelisten mit vollem Rechte vorausgesetzt. Wohl kann ja zugegeben werden, daß Johannes nicht alles, was der Heiland gesagt, auch aufgezeichnet hat; ausgeschlossen ist jedoch eine den Sinn des Herrn fälschende Wiedergabe. Was also nach allen Regeln der Interpretation als Textsinn anerkannt werden muß, das war auch der Sinn des redenden Meisters. Hier kommt

---

[1]) Die folgenden Ausführungen sind zum guten Teil den tiefinnigen Anregungen des Moralprofessors im Ignatiuskolleg zu Valkenburg, Holland, P. *Franz Hürth S. J.* zu verdanken.

es nun vor allem auf den Sinn des „retinere“ an, d. h. auf den Sinn des griechischen κρατεῖν.

1) Im allgemeinen ergibt sich der Sinn von „retinere“ schon aus der Gegenüberstellung zu „remittere“. Da dieses ein eigentliches Erlassen der Sünden besagt, so hat es das gegensätzliche „retinere“ offenbar mit einem Nichterlassen derselben zu tun. Die Frage kann nur sein, wie dieses Nichterlassen der Sünden gemeint ist.

2) Sehen wir zunächst von Schwierigkeiten, die etwa im Hinblick auf das Bußsakrament aufsteigen könnten, ab. Der Sinn des „retinere“ ist einfachhin nach den Regeln der Philologie festzustellen und dann in seiner Anwendbarkeit auf den gegebenen Gegenstand, die peccata, zu prüfen. Nach Ausweis der Sprachenkunde hat „retinere“, genauer gesagt κρατεῖν, immer und ausnahmslos den Sinn von einem positiven Tun, und nicht bloß den Sinn von einem rein negativen Unterlassen einer Handlung.

So im N. T., wo nach *Zorell,* Novi Testamenti Lexicon Graecum (Paris 1911), das Wort κρατέω bedeutet: 1) potior aliquo vel aliqua re: a) capio, comprehendo, captivum teneo aliquem; b) accipio, manibus apprehendo, vel violenter vel sine vi; c) nanciscor, compos fio alicuius rei; — 2) teneo: a) manu apprehensum teneo; b) manu teneo seu gesto; c) retinendo ab agendo impedio; d) teneo nec mihi elabi sino: aa) aliquem in mea potestate retineo; bb) aliquem fideliter sequor, cum eo coniunctus maneo; it. rei, quam amplexus sum, fideliter inhaereo; cc) aliquid silentio premo nec manifesto; dd) peccatum retineo (opp. ἀφίημι) Jo **20,23**; ee) teneo id quod meum est nec eripi mihi patior.

Wenn wir also von Jo 20,23 inzwischen absehen, so hat das Wort κρατεῖν (gleich dem entsprechenden Substantiv κράτος) immer eine positive Bedeutung und entspricht damit dem Sinne, den es auch in der klassischen Sprache hat. Demgemäß ist man gezwungen, demselben Worte in Jo 20,23 ebenfalls den Sinn eines positiven Tuns, nicht bloß den Sinn eines rein negativen Nichtgebrauches der im ersten Satz (Quorum remiseritis peccata, remissa sunt) mitgeteilten Nachlassungsvollmacht beizulegen.

Eine Schwierigkeit gegen diese Folgerung könnte sich höchstens daraus ergeben, wenn in der zeitgenössischen, nicht klassischen Sprache der Koine dasselbe Wort im rein negativen Sinne vorkäme. Allein das trifft nicht zu. Eine Durchmusterung der Papyri und der zuständigen Wörterbücher ergibt für κρατεῖν ausnahmlos den positiven Sinn.

Man vergleiche die bekannten alten Lexika von *Suidas*, *Suicerus*, *Stephanus*, *du Cange*, die neueren und neuesten von *Sophokles*, *Preuschen*, *van Herwerden*, *Preisigke*, *Moulton-Milligan*: nirgends findet sich auch nur eine Spur davon, daß κρατεῖν entweder einen rein negativen Zustand oder ein rein negatives Tun bezeichnete; immer und überall bedeutet es den positiven Zustand des Besitzens oder Haltens oder ein positives Ergreifen oder Festnehmen im physischen oder moralischen Sinn.

Was so aus dem Gebrauch des Wortes κρατεῖν feststeht, das findet eine gewisse Bestätigung und Bestärkung aus dem Zusammenhalt von Jo 20,23 mit Mt 16,19: „Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in caelis", und mit Mt 18,18: „Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo". Diese beiden Texte müssen oder können in doppelter Hinsicht mit der Johannesstelle in Vergleich gebracht werden: erstens hinsichtlich ihrer äußeren Form, die gerade so wie Jo 20,23 einen doppelten Parallelismus aufweist; zweitens hinsichtlich ihres Inhaltes. Wenn auch in den Mt-Texten zunächst und unmittelbar nur von der im Gewissen bindenden Kirchenregierungsgewalt die Rede ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die so ganz allgemeine Ausdrucksweise („quodcunque", „quaecunque" ...) eine Machtbeschränkung fast auszuschließen scheint. Und da nun die Kirche, wenigstens durch die Taufe, unmittelbar im rein göttlichen Bereich liegende Wirkungen hervorzubringen vermag, so ist die traditionelle Auffassung, wonach eine solche Gewalt auch in den beiden Mt-Texten ausgesprochen ist, sehr wohl begründet. Die Sündenvergebungsgewalt Jo 20,23 erscheint hiemit als ein Teil

der viel allgemeineren Vollmacht der Mt-Texte; zumal, wenn man sich von dem ganz richtigen Gedanken leiten läßt, daß in den beiden Mt-Texten der Kirche jegliche Gewalt verheißen ist, die man nicht aus sicheren Gründen als davon ausgenommen erachten muß: was für die Sündenvergebungsgewalt nicht zutrifft. Und nun die Anwendung auf den Sinn des „retinere". In den Mt-Texten haben wir zweimal das Wortpaar „solvere" und „ligare"; dem „solvere" entspricht im Jo-Text das „remittere", dem „ligare" das „retinere"; nun hat aber das „ligare" zweifellos nicht den Sinn von einem bloßen Nichtgebrauch des „solvere", sondern den Sinn eines positiven Tuns, das dem „solvere" nicht kontradiktorisch, sondern konträr entgegengesetzt ist. Mithin gilt dasselbe auch von „retinere" des Jo-Textes: es hat den Sinn einer positiven den Sündern gegenüber auszuübenden Vollmacht und bedeutet nicht den bloßen Verzicht auf die Anwendung des „remittere".

Es geben übrigens diese Tatsache alle Theologen zu. Und es ist der positive Sinn des „retinere" auch der einzig durchschlagende Grund, mit dem die Sündenvergebungsgewalt des Jo-Textes als verschieden von der Taufgewalt zu erweisen ist. Weil nämlich das „retinere" als positive Vollmacht ein positives agere posse in odium hominis besagt, so ist das „retinere" ganz offenbar jenen gegenüber, die noch nicht zur Kirche gehören, nicht anwendbar; diesen gegenüber hat ja die Kirche ihrem ganzen Begriffe nach nur die Macht, durch die (negative) Verweigerung der Taufe den Eintritt in ihr Reich zu versagen; eine positive eigene Vollmacht zu deren Ungunsten hat sie nicht.

Damit hat nichts zu tun, daß sich die Kirche oder ihr Diener einem Ungetauften gegenüber vertraglich zur Spendung der Taufe für den Fall, daß der Heide die erforderlichen Vorbedingungen erfüllt, positiv verpflichten kann. Wenn dann nämlich die Kirche mangels der nötigen Vorbedingungen die Taufe verweigert, so tut sie das nicht kraft einer von Christus erhaltenen besonderen Vollmacht, die der Taufgewalt parallel und koordiniert wäre, sondern nur in Ausübung eines Rechtes, das sie durch den mit den Heiden abgeschlossenen Vertrag erhalten hat und infolge der moralischen Pflicht, das

Heilige keinem Unwürdigen zu geben. — Manche Theologen suchen den wesentlichen Unterschied zwischen der Taufgewalt und der Jo 20,23 verliehenen Sündenvergebungsgewalt zu beweisen durch die Berufung auf die Jurisdiktionsgewalt, die zur Ausübung dieser, aber nicht jener erforderlich sei. Hierin dürfte aber eine gewisse petitio principii nicht zu verkennen sein. Denn zur Ausübung der Vollmacht von Jo 20,23 ist Jurisdiktion nur dann vonnöten, wenn sie eine richterliche ist; eine richterliche ist sie aber nur dann, wenn sie von der Taufvollmacht wesentlich verschieden ist: was eben in Frage steht. Diese Verschiedenheit von der Taufgewalt steht und fällt — abgesehen von der Überlieferungslehre — mit dem positiven Sinne von κρατεῖν. Hat das „retinere" den Sinn einer positiven, zu ungunsten des Menschen auszuübenden Vollmacht, dann ist es nur jenen gegenüber anwendbar, die bereits zur Kirche gehören, während die Vollmacht zu taufen nur an jenen ausgeübt werden kann, die der Kirche noch nicht angehören. Und wiederum, hat das „retinere" den Sinn einer positiven, dem „remittere" gleichgearteten, parallelen, wenn auch konträr entgegengesetzten Gewalt, dann ist die Totalvollmacht „remittere-retinere" wesentlich verschieden von der Taufgewalt, die sich nach den anderen Schriftstellen, allerdings nur soweit diese im Lichte der Tradition betrachtet werden, als eine durchaus einfache Sündenvergebungs-, nicht aber als eine Sündenbehaltungsgewalt gibt. Freilich, wollte man die Taufgewalt nur im Lichte der Schriftstellen betrachten und nur aus ihnen (unter Ausschluß der Tradition) ihre Einfachheit erweisen, so stände man vor der Frage, ob nicht gerade Jo 20,23 von der Taufe handle und ob demnach nicht auch die Taufgewalt als eine doppelte (mit „retinere" und „remittere") zu fassen sei. Stellte man sich dabei diese Frage nicht, so käme man an einer petitio principii wiederum nur schwer vorbei.

Nachdem der positive Sinn von „retinere" festgestellt ist, bleibt seine Anwendbarkeit auf das Objekt zu prüfen. Als solches wird nun im Jo-Text mit unmißverständlicher Klarheit die mit dem Ausdruck ἁμαρτίας „Sünden" gezeichnete Größe angegeben. Der Gegenstand des „Behaltens" ist ganz genau derselbe, wie jener des „Nachlassens". Wenn ein Hauseigentümer sagt: „Ich kann mein Haus verkaufen oder verschenken, wem ich will", so ist in diesem Satz als Objekt der möglichen Schenkung zweifellos eben das Haus bezeichnet, das er auch verkaufen kann. Geradeso verhält es sich im Jo-Text mit dem Objekt des „Nachlassens" und „Behaltens". Als Gegenstand

des „Behaltens" hat darum die Sünde ganz genau unter demselben Gesichtspunkt zu gelten, unter dem sie Gegenstand des „Nachlassens" ist, als Sünden*schuld*. Der Text besagt also: Wie die Apostel und ihre Nachfolger die positive Gewalt haben, die (schweren) Sünden nach ihrem reatus culpae (und nach dem reatus vindictae aeternae) zu erlassen, so haben sie auch die positive Gewalt, die schweren Sünden nach ihrem reatus culpae (und nach dem reatus vindictae aeternae) zu behalten. An dieser nächstliegenden Erklärung zu zweifeln läge nur dann ein Grund vor, wenn man sich unter dem Behalten der Schuld nichts denken könnte.

3) Da das „Behalten" ein positives Tun gegenüber der Sündenschuld eines anderen besagt, ist also des weiteren zu untersuchen, inwiefern ein *positives Tun an der Sündenschuld eines anderen überhaupt denkbar und möglich ist*. Die positive Einwirkung auf andere kann in einem dreifachen Bereiche liegen: im physischen, im rein-moralischen, im moralisch-rechtlichen (juridischen). In welchem dieser Bereiche kann die Einwirkung auf die Sündenschuld eines anderen im Sinne des Schuldbehaltens liegen?

a) *Nicht im physischen*. Ein physisches Können kommt jenem zu, der imstande ist, durch eine physische Handlung im anderen physische Wirkungen hervorzubringen, zB. durch Schläge einen anderen zu verwunden. Das Schuldbehalten muß aber einem anderen Tätigkeitsgebiet angehören, weil gar nicht einzusehen ist, daß dasselbe im Sünder eine physische Wirkung hervorbringt. Wohl mag man sagen, der Schulderlaß bestehe in etwas Physischem, nämlich in der Eingießung der physischen Realität der heiligmachenden Gnade. Aber die Schuldbehaltung kann nicht in der Entfernung der physischen Gnade bestehen, weil diese ja bereits durch die Sündentat verloren ging.

b) Dem *rein-moralischen* Wirkungsbereiche kann die Sündenbehaltung deswegen nicht angehören, weil der rein-moralische Einfluß sich nur durch Überredung, Bitte u. dgl. auswirkt, indem im anderen Gedanken und Ent-

schlüsse geweckt werden. Das von den Aposteln ausgehende Sündenbehalten kann aber vom Heiland offenbar nicht so gemeint sein, daß sie durch Überredung, Bitte u. dgl. die Sünder zu einer Seelenverfassung bringen sollten, die man mit dem Worte „Sündenbehaltung" bezeichnen könnte.

c) Zum moralisch-rechtlichen Wirkungsbereich gehört der Einfluß auf andere durch rechtmäßigen und im Gewissen verbindlichen Befehl. Wenn nämlich ein rechtmäßiger Vorgesetzter, zB. ein Vater seinem Kinde, einen Befehl erteilt, so sucht er damit das Kind nicht bloß zur Ausführung des väterlichen Willens zu überreden, sondern legt ihm unmittelbar eine Pflicht auf; er bringt in ihm unmittelbar ein ens juridicum, eine Verpflichtung hervor. Kann die Sündenbehaltung als moralischer Einfluß dieser Art verstanden werden? Das heißt praktisch als Auferlegung der Pflicht zur nochmaligen Beicht? Nein; denn wenn auch der Sünder, dem die Sünden behalten werden, verpflichtet ist, die Sünden nochmals der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterwerfen, so ist damit noch nicht ein eigentliches Sündenbehalten gegeben. Das geht schon aus dem Parallelismus mit dem Sündennachlaß hervor. Wie dieser nicht in der Befreiung von der Pflicht zum nochmaligen Sündenbekenntnis, sondern in der Wegnahme der Sündenschuld besteht, so muß auch die Sündenbehaltung in einem Tun bestehen, das die Sündenschuld zum unmittelbaren Objekte hat. Die Befreiung von der Pflicht zur nochmaligen Beicht im Falle des „remittere" und die Verpflichtung zu ihrer Wiederholung im Falle des „retinere" sind nur Folgerungen aus dem Nachlaß und dem Behalten der Sündenschuld, nicht aber die Nachlassung und die Behaltung selbst.

d) Es gibt aber eine andere moralische Wirkungsweise, die mehr noch als die zuletzt genannte zum rechtlichen, juridischen Wirkungsbereich der Moralursachen gehört. Als Beispiel dieser Art sei der Kaufvertrag genannt. Wenn ein Kauflustiger zu einem Hauseigentümer kommt und dieser sich in Unterhandlungen über den Verkauf seines Hauses einläßt, so tritt das juridische

Band, das das Haus mit seinem Eigentümer verknüpft, in ein neues Stadium. Wohl besteht das Band noch in seiner Wesenheit, noch ist das Haus volles Eigentum seines Herrn. Aber das juridische Verhältnis zwischen Haus und Herrn hat doch eine kleine Änderung erfahren, es ist loser, lockerer, labiler geworden, als es vor dem Eintritt in die Verhandlungen war. Zur Herbeiführung dieses labileren Zustandes war es — was wohl zu bemerken ist — nicht nötig, daß der Hauseigentümer gewillt war, sein Haus unter allen Umständen zu verkaufen, es genügte dazu der bedingte Wille, das Haus dann zu veräußern, wenn ihm dafür ein genügender Kaufpreis angeboten würde. Kommt nun im Verlaufe der Unterhandlungen eine Einigung zustande und erklären Verkäufer und Käufer in legitimer Weise ihren Willen zum Eigentumswechsel, dann ändert sich die juridische Lage des Hauses aufs neue: das juridische Band, das bisher das Haus an den Verkäufer knüpfte und das durch das Eingehen auf die Verkaufsunterhandlungen bereits labil geworden war, ist nun vollends gelöst, und an seine Stelle ist ein neues juridisches Band getreten, das das Haus mit dem Käufer verknüpft. Der Verkäufer hat durch den rechtmäßigen Kaufvertrag eine Art „remissio" vollzogen. Im umgekehrten Falle, wenn nämlich die eingeleiteten Verkaufsverhandlungen zu keiner Einigung führen und der Hauseigentümer schließlich erklärt, sein Haus behalten zu wollen, wird der juridische Zustand des Hauses, der durch den Eintritt in die Verhandlungen labil geworden war, wieder stabil, d. h. es wird durch die Erklärung des Behaltungswillens wieder in jenen Zustand zurückversetzt, in dem es sich vor dem Beginn der Verhandlungen befunden hatte. Der Hauseigentümer hat eine Art juridische „retentio" ausgeübt.

Schon aus diesem Beispiel ersieht man die Möglichkeit, daß ein juridisches Verhältnis, obgleich es wesentlich immer dasselbe bleibt, dennoch verschiedene Stufen durchlaufen kann: es kann vom stabilen in den labilen und vom labilen wieder in den stabilen Zustand überführt werden.

Ein gleiches läßt sich übrigens auch im früheren Beispiel beobachten. Nachdem der Vater seinem Sohne einen rechtmäßigen Befehl erteilt hat, kann die dadurch entstandene juridische Lage des Sohnes, obgleich wesentlich gleichbleibend, dennoch akzidentell verändert, d. h. in einen labileren Zustand gebracht werden. Wenn der Sohn den Vater bittet, den Befehl zurückzunehmen, und der Vater sich bereit erklärt, aus guten Gründen, die der Sohn ihm etwa unterbreiten würde, den Befehl wirklich aufzuheben, so erleidet der Zustand der Gebundenheit, in dem sich der Sohn befindet, einen Wechsel, er wird lösbarer, labiler, als er vorher war. Diese so erreichte Labilität sinkt aber sofort in den früheren Zustand der Stabilität zurück, sobald der Vater trotz der vorgebrachten Gründe auf seinem Befehle besteht.

Noch ein Beispiel ähnlicher Art, in dem eine juridische Größe bei stets gleichbleibendem Wesen verschiedene Stadien der Labilität und Stabilität durchläuft. Durch den legitimen Ehevertrag von zwei Heiden entsteht zwischen beiden ein bestimmtes Rechtsverhältnis, das Eheband. Dieses vinculum conjugale ist nicht so unlösbar, nicht so stabil, wie das Eheband unter Getauften. Läßt sich der eine Eheteil nun taufen, so ändert sich das Eheband in seiner Löslichkeit, es wird stärker und stabiler. Empfängt auch der andere Ehegatte die Taufe, so tritt eine neue Festigung oder Stabilität des Eheverhältnisses ein. Und vollziehen die beiden getauften Eheleute nun die Ehe, so erreicht sie dadurch den höchsten Grad der Unauflöslichkeit, die höchste Stabilität. Ein und dasselbe Rechtsverhältnis hat also verschiedene Stufen durchlaufen: unter steterAbnahme der Labilität erreichte es nach und nach eine immer größere Stabilität.

Nun die Anwendung auf unseren Gegenstand, die Sünden**schuld**. Durch die schwere Sünde tritt der Mensch in ein neues Rechtsverhältnis zu Gott. Er wird sein Schuldner. Aus der Störung des vorhergehenden Verhältnisses entsteht ein ungeheures debitum Gott gegenüber, der Sünder ist dem odium divinae abominationis und dem odium vindictae aeternae verfallen. Dieses neue Verhältnis ist

nicht nur ein moralisches der Verfeindung, sondern auch ein juridisches, das ganz neue, schwerste Verpflichtungen begründet. Wie das geordnete Verhältnis des Menschen zu Gott, vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Kinde zum Vater, von seiten Gottes betrachtet ein Ur-Recht, von seiten des Menschen eine Ur-Pflicht ist, so ist auch die habituelle Sünde ein fortgesetzter Zustand der Verletzung göttlichen Ur-Rechtes und menschlicher Ur-Pflicht, ein juridischer Zustand im üblen Sinne. Er ist vergleichbar mit dem Zustand eines Menschen, der nach freiwilliger sündhafter Verletzung der Gerechtigkeit stetsfort das juridische debitum der Wiedergutmachung mit sich herumträgt, oder, um ein Beispiel anzuführen, das noch besser auf unseren Fall anwendbar ist, dem Zustand eines Sohnes, der, wegen einer schweren Beleidigung von seinem Vater verstoßen und enterbt, immer verpflichtet bleibt, dem Vater Genugtuung zu leisten, und das gestörte Rechts- und Kindesverhältnis wieder herzustellen.

Um bei diesem letzten Beispiel zu bleiben, wenn nun der verstoßene und enterbte Sohn sich aufmacht, zu seinem Vater eilt und ihn bittet, ihm zu verzeihen und ihn wieder als Sohn anzuerkennen, und wenn sich dann der Vater zu Verhandlungen herbeiläßt, in der Hoffnung eine entsprechende Genugtuung zu erhalten, wenn dann aber der Sohn sich zu einer solchen nicht verstehen will, und der Vater daraufhin die Aussöhnung verweigert, so hat auch hier das moralische und juridische Verhältnis des Sohnes zu seinem Vater verschiedene Stadien durchlaufen. Durch den Eintritt in die Versöhnungsverhandlungen wurde das feindliche Verhältnis labil, durch die Schlußerklärung des Vaters wiederum stabil.

Ebenso kann es gehen, wenn der Sünder sich einer Autorität stellt, die von Gott selber befugt ist, das gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch wieder herzustellen, und die sich zu Verhandlungen herbeiläßt, die *an sich* geeignet sind, eine Versöhnung herbeizuführen. Kommt diese Instanz wirklich zu einer autoritativen Friedenserklärung, dann übt sie einen Akt der „remissio culpae“; im gegenteiligen Falle, sofern sie wirklich eine

positive Vollmacht zu einem solchen Akte hat, übt sie eine „retentio culpae". In diesem Falle haben wir ein κρατεῖν, das als positive Gewalt auch eine positive Wirkung zum Ergebnis ihrer Betätigung hat, nämlich die Überführung des juridischen status labilis in den juridischen status stabilis, wobei die vorausgegangene Lockerung des Verhältnisses wieder positiv aufgehoben und jener Zustand zurückgeführt wird, der vor dem Eintritt in die Versöhnungsverhandlungen vorlag.

Hiebei ist immer im Auge zu behalten, daß die objektive Sündenverzeihung in der ganzen oder wenigstens teilweisen Aufhebung des durch den Akt der Sünde verursachten Zustandes besteht, daß durch den objektiven Nachlaß der Beleidigung Gottes zunächst und unmittelbar (durch die Gnadeneingießung auch physisch) nur das peccatum habituale, erst mittelbar und moralisch das peccatum actuale berührt wird.

Durch diese juridische Erklärung dürfte dem „retinere" von Jo 20,23 eine Bedeutung gesichert sein, die seinem allgemeinen Sinne eines positiven Tuns mit positiver Wirkung entspricht. Steht aber diese Erklärung nicht im Widerspruch mit der Bedeutung, die das Wort tatsächlich zur Zeit des Evangelisten besaß? Bei Johannes selber hat das Wort κρατεῖν meistens den Sinn eines physischen Haltens, Behaltens, Festhaltens (Apk 2,1; 2,25; 3,11; 7,1; 20,2). Dann aber auch den Sinn eines moralischen Festhaltens und Nichtloslassens von einer Person (Apk 2,13) oder einer Lehre (Apk 2,14—15). Diese letztere Bedeutung hat es Kol 2,19 (tenens caput, d. h. Christus), 2 Thess 2,15 (tenere traditiones), Hebr 4,14 (tenere confessionem), 6,18 (tenere propositam spem). Auch bei Mk 7,3 hat es den Sinn des moralischen Festhaltens (an den Überlieferungen). Von diesem moralischen Behalten ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zum juridischen, und dieser Schritt erscheint in der zeitgenössischen Literatur vollzogen.

In den Papyri kehrt sehr häufig die Wendung wieder κρατεῖν καὶ κυριεύειν, namentlich in den Schlußsätzen von Kauf- und Schenkungsurkunden oder in richterlichen Entscheidungen, die jemanden einen Besitz zusprechen; so im Jahre 95 n. Chr. im Oxyrhynchus-Pap. 273 (B. 2,250), im J. 118 n. Chr. im Oxyrh.-Pap. 503 (B. 3,226)

usw. Der Sinn ist hier offenbar „besitzen und beherrschen". Sodann bieten die Papyri Stellen, in denen das passive κρατεῖσθαι noch näher bestimmt ist als ein „jemandem verpfändet sein, als Pfand haften, mit dem Rechtsanspruch eines anderen behaftet sein, mit einer Hypothek belastet sein". So zB. im Revisionserlaß des Präfekten Marcus Mettius Rufus (Oxyrh.-Pap.; 2,163) aus den Jahren 81—96 n. Chr., also um die Zeit, da das vierte Evangelium geschrieben wurde. Dem Passiv κρατεῖσθαι, „verpfändet sein", entspricht die aktive: „einen Rechtsanspruch auf eine Sache, ein Pfandrecht auf ein Besitztum haben, den Rechtsanspruch aufrechterhalten, das Recht auf eine Sache urgieren, auf einen angefochtenen Rechtsanspruch nicht verzichten". *F. Preisigke,* Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 3. Lieferung 1925, belegt folgende Bedeutungen von κρατέω: 1) Macht haben, beherrschen, herrschen; 2) etwas in seine Gewalt nehmen, sich bemächtigen; 3) jemanden fest nehmen, in Haft setzen; 4) ein Nutzungsrecht innehaben, ein Lehen innehaben; 5) besitzen, innehaben; 6) κρατεῖσθαι = verfangen sein, verpfändet sein; und das entsprechende Substantiv κράτησις besagt das Beherrschen, Verfügungsrecht, Besitzrecht. *J. H. Moulton—G. Milligan,* The Vocabulary of the Greek Testament IV (Milligan) 1920 belegt für κρατέω die Bedeutung „to have a claim", einen Rechtsanspruch haben; „to settle the right of ownership upon . . .", das Eigentumsrecht übertragen; „to acquire or exercise rights over the property of others", Rechte auf das Eigentum anderer erwerben oder ausüben; das entsprechende Hauptwort κράτησις bedeutet „dominion" oder „possession" und zwar genauer so, daß κυριεία das Eigentumsrecht, κράτησις aber zugleich den tatsächlichen Besitz des Eigentums besagt.

Da im Johannestexte das „retinueritis" dem „remiseritis" entsprechen muß, das „remiseritis" aber nicht einen Zustand, sondern eine Handlung bezeichnet, so kann auch das „retinueritis" nur eine Tat, nicht einen Zustand bezeichnen. Der Zustand als Folge der Tat wird angegeben durch „retenta sunt".

Des weiteren ist wohl zu beachten, daß das im Jo-Texte dem κρατεῖν entgegengesetzte Wort ἀφιέναι in den Papyri wiederholt bei Amnestieerlässen angewandt wird, um den Nachlaß eines debitum morale (oder reale) zu bezeichnen. Wenn darum auch das Wort κρατεῖν im Sinne vom Behalten einer Schuld der moralischen Ordnung noch nicht belegt zu sein scheint, so ist man doch in unserem Texte, wo als Gegenstand des κρατεῖν die

ἁμαρτίαι ausdrücklich hingestellt werden, vollauf berechtigt, dasselbe im Sinne des aktiven Behaltens eines debitum morale zu fassen.

Das Vocabulary von ***Moulton-Milligan*** belegt für ἀφιέναι unter anderem die Bedeutung des Erlassens (von Taxen), des Befreiens von Verpflichtungen, des Freilassens von Sklaven. *Preisigke* gibt im Wörterbuch folgende Bedeutungen: 1) vergeben (Sünde) — belegt aus einem Zitat des Vaterunsers —; 2) Zahlung erlassen; 3) Strafe erlassen, begnadigen, freisprechen, zB. von ἁμαρτήματα; 4) einen Häftling freilassen; 5) einen Sklaven freilassen; 6) von Pflichten oder Leistungen entbinden, (Pass.) loskommen von etwas; 7) Sachen herausgeben, freigeben, überlassen; 8) verausgaben, fortgeben, absenden; 9) jemanden von sich weisen, fortgehen lassen; 10) im Stich lassen, verlassen; 11) gestatten, erlauben; 12) Wasser abströmen lassen. Das Wort ἀφιέναι wurde also überwiegend im juridischen Sinne gebraucht und zwar auch in der Bedeutung des „Begnadigens, Freisprechens". *Preuschen-Bauer,* Griechisch-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften des N. T. (1925), bringt u. a. Belege für die Bedeutung: aus einem Rechtsverhältnis entlassen; zB. eine Frau verstoßen, ein Darlehen erlassen, eine Sündenschuld erlassen (*Herodot, Lysias*). —

Hier ist der Ort, auf die unter Dogmatikern weitverbreitete Ansicht einzugehen, wonach κρατεῖν „strafen", d. h., unter Anwendung auf das Bußsakrament, „Buße auflegen" bedeutet. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß sich diese Bedeutung durch die Lexika gar nicht belegen läßt; sie dürfte also dem tatsächlichen Gebrauch des Wortes nicht entsprechen. Wohl belegt *Preisigke* die Bedeutung „festnehmen, in Haft setzen", aber diese Handlung, die ein „strafen" sein kann, aber nicht sein muß, ist noch sehr weit von der allgemeinen Bedeutung „strafen" entfernt. Κρατεῖν im Sinne von „strafen" ist fremd dem großen *Stephanus* (ganze Gräzität), *Sophokles* (Griechisch der römischen und byzantinischen Periode), *Preuschen* (Neutestamentliches und urchristliches Griechisch), *du Cange* (byzantinisches Griechisch), *Suicerus* (patristisches Griechisch), *van Herwerden* (griechische Dialekte), *Preisigke* (ägyptisches Griechisch), *Moulton-Milligan* (das Griechische der Papyri und anderer nicht literärer Quellen). Auch in der Berliner Väterausgabe weisen die Indices zu *Klemens v. Alexandrien,* zu *Origenes,* zu *Adamantinus,* zu *Eusebius v. Cäsarea* die Bedeutung κρατεῖν = strafen nicht auf. Das gleiche Ergebnis bietet eine Durchmusterung der für das Bußwesen so wichtigen Konzilskanones des vierten Jahrh.s, sowie (was für uns besonders ins Gewicht fällt) der Johanneskommentare von

Origenes, Theodor v. Mops., Chrysostomus und *Cyrill v. Alexandrien*. Einzig der Lateiner *Ambrosius* scheint De Poenit. l. 1 c. 2. 6. 7 die Stelle Jo 20,23 mit Matth 16,19 und 18,18 in vollkommene Parallele zu setzen und dementsprechend das „retinere" dem „ligare" im Sinne von „Buße-auflegen, strafen" gleichzusetzen. Aber diese Auffassung eines Lateiners vermag natürlich gegen das allgemeine Zeugnis der Griechen nicht aufzukommen.

Diesem philologischen Befunde entspricht es durchaus, wenn das Tridentinum die Vollmacht, dem Sünder in der Beichte Bußen aufzuerlegen, nicht auf das „retinere" des Jo-Textes, sondern auf das „ligare" bei Matthäus zurückführt. Dabei ist wohl zu beachten, daß der Parallelismus der Stellen bei Johannes und Matthäus kein adäquater ist, daß mithin die bei Mt mitgeteilte Strafvollmacht nicht notwendig auch im Jo-Text ausgesprochen zu sein braucht.

Ist so die Berufung auf die Tradition für κρατεῖν = strafen unstatthaft, so verbieten innere Gründe es geradezu, eine solche Bedeutung anzunehmen. Die Gegenüberstellung von κρατεῖν und ἀφιέναι ist eine adäquate, vollkommene. Wie der Gegenstand des ἀφιέναι die Sündenschuld ist, so kann auch das Objekt des κρατεῖν nur die Sündenschuld sein. Nun aber ist beim „Strafen" das nächste und unmittelbare Objekt der Handlung nicht die Sündenschuld, sondern eben die Strafe; denn „strafen" heißt „eine Strafe auferlegen"; und „die Sünden strafen" heißt „w e g e n der Sündenschuld eine Strafe auferlegen", ebenso wie „eine Tat belohnen" zum unmittelbaren Gegenstand nicht diese Tat, sondern eben die Mitteilung des Lohnes besagt. Die strafwürdige oder belohnenswerte Tat ist nicht der eigentliche und unmittelbare Gegenstand, sondern nur das Motiv des Belohnens oder Strafens. Da nun das ἀφιέναι zu seinem unmittelbaren Gegenstande die Schuld hat, so muß auch das ihm vollkommen parallele κρατεῖν zu seinem unmittelbaren Objekte die Sündenschuld, nicht aber eine Strafe haben.

Sodann ist nach dem ganzen Gehalt der Jo-Stelle die erteilte Vollmacht so zu üben, daß bei ein und derselben Verhandlung an demselben Sünder nicht sowohl das Erlassen als auch das Behalten, sondern nur e n t w e d e r das Erlassen o d e r das Behalten betätigt werden kann. Dem Sünder, dem die Sünden erlassen werden, können sie nicht zugleich behalten werden: der Heiland sagt ja nicht: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und wenn ihr sie ihnen z u g l e i c h behaltet, dann sind sie ihnen behalten. Kurz, der Empfänger des Sündenerlasses muß vom Empfänger des Behaltens verschieden sein. Nun aber pflegt man in der Beicht eben gerade jenen, und n u r j e n e n Sündern eine Buße aufzugeben, denen man den Sündenerlaß erteilt hat.

Was aber dieser Textauffassung retinere = strafen vollends jede Unterlage entzieht, ist die daraus zu ziehende Folgerung, daß im Jo-Text von richterlicher Gewalt überhaupt nicht die Rede sein kann. Wie sich unten S. 356 ff ergeben wird, gehört es zum Wesen der richterlichen Gewalt, daß sie ein und demselben Gegenstande oder ein und demselben Verbrecher gegenüber nach zwei entgegengesetzten Seiten betätigt werden kann, nie aber nach entgegengesetzten Seiten betätigt wird: kein Verbrecher wird wegen ein und desselben Deliktes zugleich bestraft und für straffrei erklärt. Wäre aber, wie viele Theologen behaupten, κρατεῖν = strafen oder Buße auflegen, so könnte die Jo 20,23 erteilte Gewalt gar keine richterliche sein, da ja in ein und derselben Beicht für dieselben Sünden sowohl des „retinere" im Sinne von „strafen, Buße auferlegen" als das „remittere" = lossprechen zur Ausübung gelangt.

Die Gleichstellung von „retinere" und „punire" widerspricht endlich auch dem Trienter Konzil, das in der mehrfach angeführten Stelle (*Denzinger* 899) lehrt, die Priester hätten in Ausübung der Jo 20,23 erteilten Vollmacht „remissionis aut (nicht ‚et') retentionis peccatorum sententiam" zu fällen.

Wohin man sich also auch wenden mag, die Gleichung κρατεῖν = strafen stößt überall auf unüberwindliche Hindernisse: sie widerspricht dem Sprachgebrauch, dem augenfälligen Sinne des Textes, dem Ziele, das man mit der Gleichung erreichen will, dem Trienter Konzil.

III. Der Begriff der richterlichen Gewalt. Das Konzil von Trient hat zwar den Glaubenssatz aufgestellt, daß die Jo 20,23 verliehene Gewalt eine richterliche ist; worin jedoch das Wesen einer solchen Gewalt besteht, hat es als bekannt vorausgesetzt und darum nirgends genauer angegeben. Es sagt an der eingangs angeführten Stelle (s. 14, c. 5; *Denzinger* n. 899) nur, die Apostel und ihre Nachfolger seien vom Herrn zu Richtern bestellt worden, „quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient". Welche Eigenschaften muß die Schlüsselgewalt haben, damit sie eine richterliche genannt werden kann, und damit die sententia remissionis aut retentionis in der Tat ein eigentlicher Richterspruch ist?

Der Kanon 1552 § 1 gibt folgende Begriffsbestimmung vom kirchlichen Gericht: „Nomine iudicii ecclesiastici intelligitur controversiae in re de qua Ecclesia ius

habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico, legitima disceptatio et definitio". Aber auch hier ist das Wesen der richterlichen Gewalt nicht näher bestimmt; sie wird nur umschrieben mit dem Ausdruck „ius cognoscendi", und dann werden als ihre Akte angegeben die legitima disceptatio und definitio. Was ist das „ius cognoscendi (iudicialiter)"?

Es handelt sich also immer um einen strittigen Gegenstand, um eine „controversia" (can. 1552 § 1).

Je nach der Verschiedenheit des Streitpunktes unterscheidet man Zivilgericht (iudicium contentiosum) und Kriminalgericht. So auch der Kanon 1552 § 2: „Obiectum iudicii sunt:

1. Personarum physicarum vel moralium iura persequenda aut vindicanda, vel earundem personarum facta iuridica declaranda; et tunc iudicium est contentiosum;

2. Delicta in ordine ad poenam infligendam vel declarandam; et tunc iudicium est criminale".

Da nun im Jo-Texte als Gegenstand ausdrücklich die ἁμαρτίαι, die Sünden, hingestellt werden, so haben wir es da nicht mit einem iudicium contentiosum, sondern criminale zu tun. Es bleibt also zu untersuchen, ob im Texte Jo 20,23 die einem Kriminalgerichte wesentlichen Eigenschaften, oder besser gesagt, die zur kriminalgerichtlichen Gewalt erforderlichen Elemente enthalten sind.

Weshalb wendet man sich in strittigen Sachen an ein Gericht? Das Sprichwort sagt: „Wo kein Kläger, da ist auch kein Richter". Es muß also, damit die richterliche Gewalt in Tätigkeit treten kann, ihr ein Gegenstand zur Entscheidung unterbreitet werden. Gewiß ist diese Unterbreitung nur eine Vorbedingung, nicht das Wesen richterlicher Tätigkeit. Aber die unbedingte Notwendigkeit dieser Vorbedingung beweist zur Genüge, daß es die eigentliche Aufgabe der richterlichen Gewalt ist, in einer strittigen Frage eine Entscheidung zu treffen. Damit dürfte der Ausgangspunkt für unsere gesuchte Begriffsbestimmung gegeben sein.

Man sucht in strittiger[1]) Sache einen Entscheid. Aber nicht den Entscheid irgend eines beliebigen Menschen, sondern den Entscheid, dem sich beide streitenden Parteien notwendig zu fügen haben. Das kann auf dreifache Weise erreicht werden. a) Es wählen die beiden Parteien von sich aus eine Person oder ein Kollegium, von dem sie vertrauensvoll einen Entscheid nach dem aequum et iustum erhoffen und dem sie sich zu fügen gegenseitig verpflichten, oder, mit anderen Worten, sie wählen sich einen Schiedsrichter oder ein Schiedsgericht. b) Ganz ähnlich liegt der Fall, wenn sie sich an ein bereits bestehendes Schiedsgericht wenden, um von ihm eine Entscheidung secundum iustum et aequum zu erlangen. Oder endlich c) sie rufen einen bereits bestehenden Gerichtshof an, auf daß dieser nicht nur secundum iustum et aequum, sondern genau nach den geltenden Gesetzen den Streitfall entscheide.

Im ersten Falle hat man ein privates Schiedsgericht, im zweiten ein öffentliches oder staatliches Schiedsgericht, im dritten endlich ein eigentliches Gericht im strengen Sinne, so wie es in jedem geordneten Staatswesen bestellt sein muß. Und wenn man einfachhin sagt: „Ich appelliere ans Gericht", so wird darunter immer das Gericht im letzten Sinne verstanden.

Als erstes Merkmal dieses Gerichtes springt sofort sein autoritativer Charakter in die Augen; hiedurch hebt es sich vom Privatschiedsgericht wesentlich ab. Im „Gericht" schlechthin wird die höchste Gewalt zur Entscheidung aufgerufen, weil die Entscheidung des Streitfalles so fest und so sicher als möglich sein soll. Da nun aber die höchste Autorität nicht selbst oder in eigener Person zu Gericht sitzen kann, so müssen andere Personen aufgestellt werden, die im Namen der höchsten Macht die erbetene Entscheidung zu treffen haben.

---

[1]) Um einen Streitpunkt handelt es sich auch dann, wenn der Staatsanwalt einen Kriminalfall vor Gericht bringt: der Staatsanwalt vertritt die Stelle des klagenden Staates, der dem Gesetzübertreter die gesetzliche Strafe zuerkannt wissen will.

Als zweites Merkmal ergibt sich die Art, wie die aufgestellten Richter den Entscheid zu fällen haben. Das öffentliche oder staatliche Schiedsgericht mag zwar auch von der höchsten Autorität eingesetzt sein; allein es hat nicht notwendig nach den Staatsgesetzen oder nur nach diesen zu entscheiden; es fällt sein Urteil nach dem weisen Ermessen und Fürguthalten. Anders das „Gericht" schlechthin: es hat die Entscheidung des vorgelegten Streitfalles nach den bestehenden Gesetzen, die das geltende Recht enthalten, zu treffen, und nur nach ihnen. Im Zivilgericht muß die Entscheidung über Rechtsfragen erfolgen nach den Gesetzen, die die Rechte der Staatsbürger zum Ausdruck bringen, und im Kriminalgericht nach den Gesetzen, die für gewisse Delikte gewisse Strafen festsetzen, wenn auch natürlich unter steter Rücksichtnahme auf die Schuldbarkeit des Gesetzübertreters und unter Wahrung jener Freiheit für den Richter, ohne die eine vernünftige Handhabung der richterlichen Gewalt unnütz erschwert oder gar vereitelt würde.

Als drittes Merkmal der richterlichen Gewalt folgt aus dem zweiten das Recht und die Pflicht zur Untersuchung des Streitfalles; denn nur, wenn dem Richter die Handlung des Angeklagten — wir beschränken hier die Untersuchung auf das Kriminalgericht — nach ihrer objektiven und subjektiven Seite bekannt ist, wird er imstande sein, sie mit dem Gesetz, der Norm des Handelns, zu vergleichen. Es ist also zunächst der objektive und subjektive Tatbestand festzustellen. Das führt zum theoretischen Urteil: „Der Angeklagte hat das und das getan". Hierauf ist die festgestellte Tatsache mit dem Gesetz als der norma agendi, an die jeder gebunden ist, zu vergleichen, zu konfrontieren. Wenn nun das Gesetz bestimmt: „Wer das und das tut (eben das, was der Angeklagte getan hat), verfällt der und der Strafe", so kommt der Richter zum zweiten theoretischen Urteil: „Der Angeklagte verfällt nach dem Gesetz der und der Strafe". Dieses theoretische Urteil ist aber noch nicht der eigentliche Urteilsspruch, die „sententia iudicialis". Der Urteilsspruch ist wesentlich be-

dingt durch einen Akt des Willens, durch den der Richter dem Angeklagten das zuerkennen und auferlegen will, und damit kraft seiner Autorität auch wirklich auferlegt, was ihm nach dem Gesetze zukommt. Sodann gehört dazu ein äußeres Zeichen, durch das der innere verpflichtende Willensakt auf rechtmäßige Weise kundgetan wird. Der Urteilsspruch ist also formaliter ein actus rationis, der wesentlich einen Willensakt voraussetzt, von dem er seine ganze verpflichtende Kraft hat (ähnlich wie das „Gesetz").

Ein viertes Merkmal der richterlichen Gewalt ergibt sich aus der Wirkung des rechtmäßig gefällten Urteilsspruches. Dieser ist eine rechtschaffende Entscheidung. Als entscheidende Instanz wird der Richter angerufen, und durch seinen Entscheid „bekommt einer recht". Der Ausdruck „rechtbekommen" ist hier ein eigentliches „Recht-bekommen". Der richterliche Entscheid gibt in der Tat, nach allgemeiner Auffassung, Recht; was er rechtmäßig verfügt, ist Recht, nicht zwar allgemeines Recht, aber Recht für den Einzelnen, Recht im Einzelfall. Wer vom Zivilgericht einen Entscheid zu seinen gunsten erhalten hat, dem wurde nicht nur theoretisch nachgewiesen, daß er nach dem Gesetze seinen Rechtsanspruch erheben durfte, nein, es ist ihm auch praktisch Recht geworden. Ebenso hat der Angeklagte im Kriminalgericht durch den Entscheid zu seinen ungunsten nicht nur theoretisch erfahren, daß er nach dem Gesetze die angezeigte Strafe verdient hat, nein, diese Strafe ist auch rechtskräftig über ihn verhängt worden, er untersteht nun einem wahren rechtlichen debitum zur Übernahme der Strafe. Kurz, das iudicium ist ein eigentliches „ius dicere" oder „ius facere".

Aus dem Zusammenhalt des dritten mit dem vierten Merkmale fließt von selber ein fünftes: die Fähigkeit zu einem zweifachen Rechtsspruch oder die Doppelgewalt, die potestas bifaria. Im Gerichte kann an sich ebenso gut eine freisprechende als eine verurteilende Sentenz erfolgen, und in jedem der beiden Fälle ist sie gleich wirksam und rechtskräftig, in beiden wird

das „ius dicendi" oder „ius faciendi" ausgeübt. Mithin gehört zur richterlichen Gewalt die potestas ferendi sententiam in unam partem aut in alteram. Diese potestas bifaria ist nicht so zu verstehen, als wäre die Gewalt in sich, in actu primo, eine geteilte oder doppelte, sie wird nur so genannt im Hinblick auf ihre Betätigung. Weil sich nämlich das Tun der Menschen dem Gesetz gegenüber verschieden verhält, d. h. ihm entsprechen oder widersprechen kann, und weil andrerseits der Richter, entsprechend der Übereinstimmung oder Gegensätzlichkeit der Handlung zum Gesetz entscheiden muß, so muß auch die Gewalt des Richters bezüglich des Inhalts ihrer Entscheidung eine doppelte Äußerung oder Betätigung haben. Die Möglichkeit des doppelten Urteilsspruches ergibt sich also mit Notwendigkeit aus dem innersten Zweck der richterlichen Gewalt.

Aus dem Zwecke der richterlichen Gewalt haben wir also in genetischer Betrachtung folgende Merkmale oder wenigstens Eigenschaften derselben herausgeschält: sie ist 1) eine autoritative, von der höchsten Autorität eines vollkommenen Gemeinwesens ausgehende Gewalt; 2) sie hat ihre Entscheidungen zu treffen nach dem in den Gesetzen niedergelegten Rechte; 3) sie hat als unerläßliche Vorbedingung zu ihrer vernünftigen Handhabung die Pflicht und das Recht auf die Untersuchung des zur Entscheidung vorgelegten Falles; 4) ihr endgültiges Urteil, der Urteilsspruch, ist immer und in jedem Falle rechtskräftig, verbindlich und für den Einzelfall Recht schaffend; 5) sie ist wesentlich eine doppelte, eine bifaria, indem sie an sich sowohl zu gunsten als zu ungunsten der einen Partei entscheiden kann.

Daß diese fünf Eigenschaften jeder eigentlichen richterlichen Gewalt zukommen, dürfte klar sein. Eine weitere Frage ist aber die, ob dieselben fünf Eigenschaften nicht auch anderen ähnlichen Vollmachten zugeschrieben werden müssen, mit anderen Worten, ob die gegebene Beschreibung wirklich „soli definito", nur der richterlichen Gewalt, eignet.

In der Tat scheint es ja hundert andere Fälle zu geben, in denen ein autoritatives Urteilen und Beurteilen nach vorliegenden Gesetzesnormen mit der Möglichkeit verschiedener und entgegengesetzter Bescheide stattfindet, ohne daß die allgemeine Auffassung darin eine richterliche Tätigkeit erblickt. Der Glaubensbote, der in den Heidenmissionen über die Zulassung der Taufbewerber zur Taufe entscheidet, den einen annimmt, den anderen abweist, urteilt und entscheidet zweifelsohne autoritativ und nach den von Gott und der Kirche aufgestellten Normen. Trotzdem ist das Zulassen oder Abweisen kein richterliches Tun. Ja es hat sogar den Anschein, daß im besonderen bei der „potestas iurisdictionis" jede der drei bekannten Funktionen, sowohl die functio legislativa, als administrativa wie iudicialis, ihrer Natur nach die Möglichkeit einer doppelten, in entgegengesetzter Richtung verlaufender autoritativen Betätigung hat. Die gesetzgebende Gewalt besagt die Vollmacht, mit Rechtswirkung für die entsprechende vollkommene Gesellschaft Gesetze zu geben und auch wieder aufzuheben: also eine doppelte Betätigung mit jedesmal positiver Wirkung. Die Administrativgewalt, d. h. die Gewalt, in Ausführung der bereits bestehenden Gesetze die Einzelhandlungen der Untertanen vorzuschreiben und zu überwachen, verlangt das Recht und die Möglichkeit, über die Einzelhandlungen und ihre Übereinstimmung oder Gegensätzlichkeit zum Gesetz zu befinden und sie dementsprechend zu verbieten oder zu gebieten oder als zulässig zu erklären. Auch das ist ein autoritatives Urteilen nach der Norm des Gesetzes mit positiver Wirkung, eine „potestas duplicis sententiae (administrativae)", ohne indes eine richterliche Funktion zu sein.

Wenn also auch die gesetzgebende Gewalt und die Verwaltungsvollmacht die Befugnis und die Möglichkeit der zweifachen, nach entgegengesetzten Richtungen verlaufenden Betätigung mit positiven Wirkungen besagen, so ist damit etwas der ganzen Jurisdiktionsgewalt Zukommendes, und nichts der richterlichen Gewalt Eigenes ausgesprochen. Es muß also unter dieser Voraussetzung die

Gesamtheit der oben angeführten Eigenschaften den Ausschlag geben und die richterliche Gewalt als solche charakterisieren. Unter diesen fünf Eigenschaften ist immer irgend eine, die anderen Gewalten abgeht. So unterscheidet sich die richterliche Gewalt von der legislativen dadurch, daß diese rechtswirkend die Gesetzesnorm selbst, und zwar für die „societas perfecta" schafft, während die richterliche zwar auch rechtschaffend ist, aber nicht für die Schaffung der allgemeinen Rechtsnorm (die Gesetze) selbst, und auch nicht für das Gemeinwesen, sondern für die Anwendung des bereits bestehenden Gesetzes und zwar für die streitenden Parteien im Zivil-, für den Delinquenten im Kriminalprozeß. — Die administrative Gewalt schafft zwar auch keine Gesetzesnorm; hiedurch unterscheidet sie sich von der gesetzgebenden Gewalt und stimmt mit der richterlichen überein; sie geht aber tatsächlich oder doch möglicherweise auf die ganze Gesellschaft und zwar unmittelbar: unter dieser Rücksicht nähert sie sich der gesetzgebenden und entfernt sich von der richterlichen. Aber sie ist niemals Recht schaffend, sondern immer nur schon bestehendes Recht aufweisend und, ohne ihm irgend eine neue Rechtskraft zu geben, anwendend. Eine administrative Maßnahme geht niemals in eine „res iudicata" über, sie sei denn hinterher für den Einzelfall vom Gericht behandelt und entschieden. Darin liegt eben das Unterscheidende zwischen administrativer und gerichtlicher Entscheidung, daß, wenn beide über einen Fall gemäß der Norm des Gesetzes entscheiden, der richterliche Spruch in der Rechtsordnung zwischen den Parteien (oder bezüglich des Delinquenten) Recht schafft, d. h. eine bestimmte, vom Gesetze vorgesehene Rechtslage ins Dasein ruft, die administrative Entscheidung aber nicht. Die administrative Entscheidung mag sehr reale und positive Wirkungen im Handeln und in der Gütersphäre der Menschen zur Folge haben, unter Umständen mehr als ein Richterspruch; aber diese Wirkungen sind nicht unmittelbar durch die administrative Entscheidung geschaffenes Recht.

Auf diese Weise ist das „soli“ dargetan unter der Voraussetzung, daß die legislative und administrative Funktion der Jurisdiktion auch ihrerseits ein Befinden über den zu behandelnden Gegenstand sowie die Möglichkeit einer doppelten Entscheidung mit jedesmal positiver Wirkung besagen.

Allein eben diese Voraussetzung ist wohl nicht ausreichend begründet. Namentlich die unmittelbare positive Wirkung jeder, nicht nur der administrativen, sondern auch der legislativen Entscheidung ist in Abrede zu stellen. Setzen wir den Fall, daß der Gesetzgeber einen ihm vorgelegten Gesetzentwurf ablehnt, so hat er damit gar keine Änderung in der Rechtslage hervorgebracht; denn vor der Ablehnung hatte der Entwurf keine Rechtslage begründet, die durch die Ablehnung geändert worden wäre. Und doch war die Ablehnung des Gesetzentwurfes die Ausübung eines Rechtes der gesetzgebenden Gewalt, des Rechtes nämlich, diese Gewalt nicht zu gebrauchen. Mit anderen Worten: es war nicht juridisch-positives Tun, sondern ein Nichttun, etwas Negatives. Daraus ergibt sich jedenfalls, daß eine doppelte Betätigungsmöglichkeit mit jedesmal positiver Wirkung nach jeder der entgegengesetzten Seiten nicht zum Wesen der wahren legislativen Gewalt gehört. Umgekehrt ist die eigentliche Betätigung der richterlichen Gewalt undenkbar, ohne daß jeder rechtmäßige Urteilsspruch eine unmittelbare positive Wirkung hätte. Diese in jedem Falle ihrer Betätigung erzielte positive Wirkung ist darum ein Merkmal, das der richterlichen Gewalt gegenüber der gesetzgebenden eigentümlich und charakteristisch ist. Mag darum auch die legislative Macht manchmal in der Lage sein, Entscheidungen zu treffen, die nach beiden Seiten eine positive Wirkung hervorbringen (zB. wenn über die Aufhebung eines bestehenden Gesetzes zu entscheiden ist), so ist das doch nicht jedem ihrer Akte wesentlich.

Noch weniger ist eine solche positive Wirkungsmöglichkeit nach beiden Seiten jeder Entscheidung der Administrationsgewalt eigen und wesentlich. Wenn die rechtmäßige Autorität auf administrativem Wege, d. h.

in Ausführung eines bestehenden Gesetzes eine bestimmte Handlung nicht verbietet, obgleich sie es könnte, so ist das vielmehr ein Nichtgebrauch der Vollmacht als ein Gebrauch. Durch dieses Nichtverbieten hat die administrative Gewalt kein positives Recht auf jene Handlung geschaffen. Ganz anders, wenn die betreffende Handlung als nicht verboten gerichtlich erklärt wurde: dann hat jener, zu dessen gunsten dieser Entscheid erteilt wurde, ein eigentliches Recht, die Handlung zu setzen. Ein Polizist, der einen Menschen nicht verhaftet, obschon er es den Umständen und dem Gesetze nach könnte, unterläßt damit nur einen Akt, zu dem er berechtigt wäre; diese Unterlassung schafft aber dem Betreffenden kein eigentliches Recht auf die Freiheit. Anders, wenn diesem von Gerichtswegen die Nichtverhaftung, der Genuß der Freiheit, zugesprochen wird: dann hat er ein Recht, daß er wegen jener Handlung nicht verhaftet wird. Ganz gleich liegt der Fall beim Steuerbeamten und Zolleinnehmer. Diese haben nur das Recht, in Ausführung der geltenden Gesetze Steuer und Zoll zu erheben. Verlangen sie die Abgabe nicht, obgleich sie es dem Gesetze gemäß könnten, so tun sie in der juridischen Ordnung nichts Positives; alles äußerliche Reden und Tun dabei ist juridisch betrachtet nur ein Nichtgebrauch ihrer Vollmacht. Ihre potestas ist keine bifaria, und eben darum von der richterlichen wesenltich verschieden. Und sollten sich Fälle finden, in denen auch bei ihnen ein positives rechtliches Tun nach zwei Seiten gegeben erschiene, so träfe das eben bloß hin und wieder zu, nicht aber bei j e d e r Betätigung ihrer Vollmacht, — was der eigentlich richterlichen Gewalt wesentlich ist.

Werfen wir noch einen Blick auf jenen Teil der Jurisdiktionsgewalt, die man die S t r a f g e w a l t nennt. Es ist zu unterscheiden zwischen der Strafverhängung[1]) auf gerichtlichem und jener auf bloß administrativem

[1]) Die Straffestsetzung durch das Gesetz (Strafgesetz) ist nur eine Ausübung der gesetzgebenden Gewalt, und darum wie diese zu beurteilen.

Wege. Im ersteren Falle ist der Entscheid immer, gleichviel ob freisprechend oder strafverhängend, positiv unmittelbar wirksam, Recht schaffend. Im andern Falle handelt es sich immer nur um den positiven Gebrauch oder den rein negativen Nichtgebrauch der Strafgewalt.

IV. Die richterliche Gewalt nach Jo 20,23. Es ist nunmehr der Nachweis zu erbringen, daß die Wesensmerkmale der richterlichen Gewalt in der Vollmacht, die Christus nach Jo 20,23 seiner Kirche übergeben hat, enthalten sind. Da erheben sich gleich zu Beginn zwei Schwierigkeiten, die erste, daß es sich hier nicht, wie bei den bekannten Kriminalgerichten, eigentlich um die Verhängung von Strafen, sondern vielmehr um die Vergebung des Deliktes handelt; die zweite, daß hier sofort ein zweites Verfahren über das Delikt angestellt wird: ein erstes Verfahren findet ja im unmittelban Anschluß an das Delikt von Seite Gottes statt, wie der hl. *Johannes Chrysostomus* (In 2 ad Cor. hom. 22,3. MG 61,552) sagt: „Huiusmodi quippe est peccatum: protinus ut perpetratum est, sententiam fert iudex.“ Es kann sich also nur um ein zweites Verfahren und zwar um ein Begnadigungsgericht handeln, das einem im ersten Verfahren rechtsgültig Verurteilten die nachgesuchte Begnadigung zu gewähren oder zu verweigern hat. Von einem derartigen Gericht ist sonst nirgends eine Spur aufzufinden, es ist ein Unikum der neutestamentlichen von Gott selbst aufgestellten Rechtsordnung.

Wir haben es darum bei unserem Beweise mit bloßen Begriffen zu tun. Ist der Begriff der richterlichen Gewalt auf eine Begnadigungsinstanz, wie sie Jo 20,23 von Christus eingesetzt ist, anwendbar, so ist diese Begnadigungsinstanz ein wahrer Gerichtshof, und es stände begrifflich nichts im Wege, daß auch im Staate solche Begnadigungsgerichtshöfe eingesetzt würden.

Es sind mithin die fünf oben behandelten Eigenschaften der richterlichen Gewalt der Reihe nach zu behandeln.

1. Das erste Merkmal, das autoritative Vorgehen, ist Jo 20,23 gegeben; denn es liegt in der Natur

der Sache, daß die Apostel und ihre Nachfolger nicht kraft eigener Autorität Sünden nachlassen oder behalten können; sodann ist es ja Christus, der Herr, der ihnen die Vollmacht gibt; und, um hervorzuheben, daß die Vollmacht von der absolut höchsten Autorität ausgeht, sagt der Herr im vorhergehenden Vers: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch."

Zur Klärung der Begriffe dürfte der Hinweis darauf angebracht sein, daß diese Vollmacht eine vicarie divina ist und darum nicht auf dieselbe Stufe zu stellen ist, wie die Vollmacht, über die Sünden bloß insoweit zu befinden, als diese eine Verletzung der äußeren Kirchenzucht darstellen. Unter der letztgenannten Rücksicht verfallen die Sünden der potestas Ecclesiae sensu stricto propria, d. h. jenem Machtbereich, ohne den die Kirche als eine äußere vollkommene Gesellschaft gar nicht bestehen kann. Die Jo 20,23 übertragene Vollmacht ist wohl der societas perfecta verliehen und darum eine wahre iurisdictio, aber eine iurisdictio, die nicht im Namen der Kirche als einer societas perfecta, sondern von der societas perfecta im Namen der göttlichen Autorität ausgeübt wird: die Gewalt über die Sünden als Beleidigungen der allerhöchsten Majestät Gottes ist der Kirche verliehen, quae, nicht quatenus est societas perfecta. Sie gehört derselben Gattung an, wie die Vollmacht von Gelübden zu entbinden, Ablässe zu erteilen, das Eheband nicht vollzogener christlicher Ehen aufzulösen.

2. Ein zweites Merkmal der richterlichen Gewalt im strengen Sinne ist ihre Zweiseitigkeit, ihre bifarietas. Was nun Jo 20,23 der Kirche verliehen wird, ist nicht die einfache Gewalt die Sünden nachzulassen, sondern auch dieselben positiv zu behalten (κρατεῖν). Die mit dem Worte κρατεῖν gegebene Vollmacht ist nun einmal, wie oben nachgewiesen wurde, eine positive Gewalt, die unmittelbar durch ihre Anwendung eine positive Wirkung hervorzubringen imstande ist, sie ist eine positive Gewalt, die der Nachlassungsvollmacht nicht rein negativ oder kontradiktorisch, sondern positiv oder konträr entgegengesetzt ist.

Die Taufgewalt hingegen ist eine einfache und hat zu ihrem Gegensatz einzig und allein ihren Nichtgebrauch, nicht aber eine andere positive Vollmacht. Man ist leicht geneigt, die Zulassung zur Taufe und die Abweisung der Taufbitte miteinander zu

vergleichen, und übersieht dabei, daß die Zulassung zur Taufe noch nicht die Taufe selber ist, sondern ein der Taufe vorausgehender Akt, der an sich nicht derselben Ordnung angehört wie der Taufakt. Mit dem Zulassungs-, nicht mit dem Taufakt, ist die Nichtzulassung zur Taufe zu vergleichen; hier ist ein Parallelismus, nicht aber zwischen der Taufe und der Nichtzulassung Mit der Taufe ist nur das rein negative Nichttaufen in Parallele zu setzen. Taufen und Nichttaufen verhalten sich aber offenbar als rein kontradiktorische Gegensätze, wobei der eine Teil, das Taufen, positiv, der andere Teil, das Nichttaufen, rein negativ ist. Wäre also auch die der Taufe vorausgehende Entscheidung über die Zulassung oder Nichtzulassung zur Taufe die Ausübung einer Vollmacht, die zwei verschiedene einander positiv entgegengesetzte Betätigungen zuließe, so wäre damit noch keineswegs die Möglichkeit gegeben, die Taufgewalt selber mit der Jo 20,23 erteilten Gewalt gleichzusetzen. — Aber auch die Entscheidung über Zulassung oder Nichtzulassung zur Taufe ist nicht der Ausfluß einer potestas bifaria. Wie früher bemerkt, kann die Kirche nicht eine positive Vollmacht in odium der Nichtchristen besitzen. Eine solche wäre aber die positive Gewalt, einem Heiden die Taufe zu versagen. Die Kirche hat nur das Recht, einem nicht disponierten Heiden gegenüber ihre Taufgewalt nicht anzuwenden, nicht aber ihm ein positives debitum zum Nichtgetauftwerden aufzuerlegen. Wäre aber die rechtmäßige Entscheidung, den Heiden zur Taufe nicht zuzulassen, die Ausübung einer positiven Vollmacht, dann würde ein solcher Entscheid ein positives debitum zum Nichtempfang der Taufe auferlegen.

3. Ein drittes Merkmal der richterlichen Gewalt ist ihre Kraft, bei jeder legitimen Ausübung Recht zu schaffen. Auch das trifft bei der Jo 20,23 verliehenen Vollmacht zu. Wie oben dargetan, liegt der Natur der Sache nach die Wirkungssphäre des κρατεῖν in seinem Einfluß auf andere nicht in der physischen, nicht in der rein moralischen, sondern in der moralisch-juridischen Ordnung. Die „retentio“ ist also selber ein Akt der juridischen Ordnung, und da sie juridisch betrachtet immer ein positiver Akt ist, muß auch ihre Wirkung notwendig im Gebiet der juridischen Ordnung liegen. Das ist aber, was man Recht schaffend nennt. In der Tat ist auch nach den Worten Christi die Sünde erlassen, weil und indem die Apostel sie nachlassen. Und ebenso ist nach den Worten Christi die Sünde behalten, weil und indem

die Apostel sie behalten. Damit ist zunächst die Tatsache dieser Rechtswirkung und die Ursachenverbindung in der denkbar unzweideutigsten Weise ausgesprochen. Es ist also schon durch die Worte Christi ausgeschlossen, daß es sich an dieser Stelle nach seiner Anweisung nur um den Gebrauch einer Gewalt und den Verzicht darauf handelt; denn durch die übertragene Gewalt wird nachgelassen und behalten. Ferner wird dem Texte nicht gerecht, wer nur die Endwirkungen in sich genommen miteinander vergleichen und dabei außer acht lassen wollte, wie sie entstanden sind, nämlich daß sie entstanden sind durch den Gebrauch der von Christus verliehenen Gewalt und daß das „remissa" bezw. „retenta sunt" eben diese Art des Zustandegekommenseins mitbezeichnet. Die rechtlichen Endwirkungen sind also nach Christi Wort nicht das irgendwie gewordene Freisein von Schuld, bezw. das irgendwie gegebene Beladensein mit Schuld, sondern das durch die Gewalt der Apostel von der Schuld Freigemachtwordensein, bezw. das durch dieselbe Macht in der Schuld Belassensein. Dieses Belassensein in der Schuld als unmittelbare und direkte Wirkung findet sich beim bloßen Versagen oder Nichtgebrauch einer Gewalt keineswegs.

Die weitere Frage, worin denn eigentlich und genauer diese unmittelbare Rechtswirkung bestehe, beantwortet sich beim „Nachlassen" von selbst, wenn man nur festhält, daß die allerunmittelbarste Wirkung des Sündenerlasses nicht die Gnadeneingießung, also etwas Physisches, sondern ein dieser Eingießung vorausgehender Rechtsanspruch auf die Gnadenerteilung sein muß. Die Frage nach der unmittelbaren Wirkung des „Behaltens" ist schwerer zu beantworten. Aber selbst wenn eine vollentsprechende Lösung nicht gegeben würde, so könnte das an der Tatsache einer solchen Rechtswirkung, die durch die Worte Christi unbedingt gegeben erscheint, nichts ändern. Die gleiche Schwierigkeit begegnet uns auch anderswo.

So wird zB. kein vernünftiger Mensch daran zweifeln können, daß — um auf das S. 344 f behandelte Beispiel zurückzugreifen —

ein Hauseigentümer, der sich mit einem Kauflustigen in Verhandlungen über den Verkauf seines Hauses eingelassen hat und dann am Ende das Haus „behalten“ zu wollen erklärt, durch dieses „Behalten“ einen rechtskräftigen positiven Akt mit positiver Wirkung in der juridischen Ordnung gesetzt hat; allein nun ganz sicher anzugeben, worin die positive juridische Wirkung dieses Behaltens besteht, ist nicht so leicht. Wenn der Hauseigentümer gar nicht daran denkt, es zu veräußern, und dabei im unbestrittenen Besitz seines Hauses lebt, so kann man von ihm wohl das in den Papyrusurkunden so oft gebrauchte κρατεῖν καὶ κυριεύειν aussagen; damit ist aber nur ein rechtlicher Zustand, nicht aber eine rechtliche Tat gemeint. Auch wenn er in der Unterhaltung mit seinen Freunden die Zufriedenheit mit seinem Hause betont und sagt: „Mein Haus verkaufe ich nicht“, so ist das Aussprechen dieser Worte wohl eine physische Tat und hat in der moralischen Ordnung vielleicht auch die Würde einer guten Handlung, aber eine juridische Tat ist es nicht, sondern nur der Ausdruck eines juridischen Zustandes und des Willens, diesen nicht zu ändern. Schon etwas anders liegt die Sache, wenn ein Freund ihn bittet, ihm das Haus zu verkaufen, und er erklärt, das Haus nicht verkaufen zu wollen: diese Willenserklärung hat in der juridischen Ordnung schon mehr Bedeutung als im vorhergehenden Falle. Aber wieder anders und zwar ganz anders liegt die Sache ganz offenbar, wenn er mit dem Willen, unter günstigen Bedingungen das Haus zu verkaufen, sich in Verhandlungen einläßt und dann schließlich, weil ihm die Bedingungen nicht günstig erscheinen, erklärt, das Haus nicht verkaufen, sondern behalten zu wollen. Hier setzt er einen dem Eigentümer zustehenden juridischen Akt, einen juridisch positiven Akt, einen Akt, der offenbar juridische Wirkungen hat. Aber worin besteht nun diese juridische Wirkung? Das Haus ist jetzt in genau derselben juridischen Lage, wie vor dem Beginn der Verhandlungen: es ist durch das Band des Eigentumsrechtes an ihn geknüpft und zwar ebenso nach wie vor.

Wie oben S. 345 auseinandergesetzt wurde, kann man annehmen, daß dieses Band durch den Eintritt in die Verkaufsverhandlungen etwas loser, labiler geworden ist und dann durch die Schlußerklärung seine frühere Festigkeit oder Stabilität wieder erhalten hat. Diese Überführung vom labilen in den stabilen Zustand könnte so als positive Wirkung des positiven juridischen Aktes angesehen werden.

Desgleichen dürfte es schwer sein, die objektive Wirkung eines jeden Urteilsspruches in Zivilprozessen genau

anzugeben. Wenn zB. das objektive Eigentumsrecht, das A auf sein Haus hat, aus nichtigen Gründen angefochten und ihm dann durch Urteilsspruch zuerkannt wird, so besteht zwar eine Wirkung dieses Spruches darin, daß sein Recht nicht mehr angefochten werden darf. Aber diese Wirkung ist nach dem Wortlaut eine subjektive, die ihre Begründung in der objektiven juridischen Lage haben muß; denn das Eigentumsrecht ist darum unanfechtbar, weil es objektiv vorhanden ist. Nun aber bestand dasselbe Recht objektiv schon vor der Anfechtung: was ist daran objektiv durch den Urteilsspruch geändert worden? Die einzige Antwort scheint wieder darin zu liegen, daß das juridische Verhältnis, das Haus und Eigentümer miteinander verband, durch die Anrufung einer Instanz, die an sich die Änderung des Verhältnisses zu bewirken imstande ist, lockerer, labiler geworden war und dann schließlich durch den Urteilsspruch objektiv auf den früheren Grad der Festigkeit oder Stabilität zurückgeführt wurde.

Daß schon der Beginn einer rechtlichen Verhandlung imstande ist, rechtliche Veränderungen zu bewirken, geht aus der Tatsache der sog. „Rechtshängigkeit" hervor. Der Kanon 1725 bestimmt: „Cum citatio legitime paracta fuerit aut partes sponte in iudicium venerint: . . . 5) Lis pendere incipit; et ideo statim locum habet principium: ‚lite pendente, nihil innovetur'". Es ist also ein Zustand bewirkt worden, der eine Veränderung der rechtlichen Lage besagt. So steht nichts der Annahme im Wege, daß auch die genannte Labilisierung des Besitzrechtes durch die Einleitung des rechtmäßigen Prozesses herbeigeführt wird.

Aber wie läßt sich diese Lockerung und Festigung auf die Sünde anwenden? Eine Schwierigkeit scheint nicht zu bestehen, wenn der Sünder mit der erforderlichen Seelenverfassung, d. h. mit rechtem Bekenntnis und rechter Reue sich jener Instanz stellt, die die Änderung seines Schuldverhältnisses Gott gegenüber zu bewirken imstande ist: wenn in diesem Falle die Sünde „behalten" wird, wird das labil gewordene Verhältnis wieder stabil. Aber wie, wenn der Sünder sich zwar der Autorität stellt, aber nicht die erforderliche Reue hat? Wird durch einen solchen Schritt sein Schuldverhältnis Gott gegenüber labil? Wenn nicht, dann kann es durch

die Sündenbehaltung auch nicht stabil gemacht werden. Die Antwort auf diese Schwierigkeit dürfte zunächst durch den Hinweis auf das Beispiel vom Hausverkauf der Lösung nahe gebracht werden. Das juridische Verhältnis zwischen Haus und Eigentümer wird schon dadurch loser, daß dieser sich in Unterhandlungen einläßt mit dem bedingten Willen, das Haus nur unter günstigen Umständen zu verkaufen; und es wird dann wieder stabil, wenn er mangels günstiger Bedingungen das Haus nicht verkaufen zu wollen erklärt. So auch, wenn der Sünder sich dem Begnadigungstribunal stellt. Dieses Tribunal ist ja mit der Macht ausgerüstet, unter günstigen Bedingungen eine Änderung des Schuldverhältnisses zwischen dem Sünder und Gott zu bewirken. Also muß auch in diesem Falle, ebenso gut wie im vorhergehenden, eine juridische Lockerung des Verhältnisses eintreten. Diese Lockerung besagt noch nicht eine Aufhebung des juridischen debitum und darum auch noch nicht eine Änderung des rein moralischen Feindschaftsverhältnisses zwischen Gott und Sünder, sondern nur eine Änderung und zwar eine nur akzidentelle Änderung des rein juridischen Verhältnisses. Eine solche Änderung anzunehmen aber ist man wohl dadurch gezwungen, daß Gott seinem Stellvertreter eben eine Vollmacht erteilt hat, mit deren Anrufung in ähnlich gelagerten Fällen eine derartige juridische Änderung einzutreten pflegt.

Aber es sei nochmals betont, daß infolge des nun einmal feststehenden positiven Sinnes von κρατεῖν die rechtmäßige Betätigung des κρατεῖν eine positive Tat ist und darum auch eine positive Wirkung hervorbringt — gleichviel, wie diese Wirkung zu erklären ist.

Noch ist darzulegen, daß an sich mit j e d e r rechtmäßigen Ausübung der Jo 20,23 erteilten Gewalt die Möglichkeit zur gültigen Doppelentscheidung gegeben sein muß. Hiedurch unterscheidet sich diese Gewalt von anderen Arten der Jurisdiktionsanwendung; wie zB. von der Gesetzgebungsgewalt. Das Wort Christi läßt nun in dieser Hinsicht gar keinen Zweifel; er sagt ja: „Wem ihr die Sünden nachlasset, dem s i n d sie nachgelassen:

und wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten", was so viel besagt, als: so oft ihr in rechtmäßiger Weise einem Sünder die Sünden nachlasset, sind sie ihm nachgelassen; so oft ihr ihm aber die Sünden, statt zu vergeben, behaltet, sind sie ihm behalten. Also in jedem Falle, in dem sich ihnen ein Sünder stellt, können die Bevollmächtigten ihm die Sünden entweder rechtskräftig behalten oder rechtskräftig nachlassen.

Das ist natürlich vom Heiland nicht absolut gemeint, so daß die Apostel und ihre Nachfolger im Gebrauch der verliehenen Vollmacht an gar keine Normen gebunden wären. Auch hat Christus bei Verleihung dieser Gewalt zunächst den normalen Fall vor Augen, daß dem Sünder seine Verschuldungen nicht schon anderswie oder schon einmal durch diese Gewalt vergeben worden sind. Diese außernormalen Fälle sollen hier, weil deren Behandlung zu weit führte, außer acht gelassen werden.

4. Damit haben wir bereits ein neues wesentliches Merkmal der richterlichen Gewalt berührt: sie ist zu handhaben nach bestehenden Gesetzen und nicht nach Willkür und freiem Ermessen, wie es etwa der schiedsrichterlichen Gewalt zukommt. Kann nun die Jo 20,23 verliehene Gewalt nach dem Willen der höchsten Autorität, von der sie herkommt, ohne Rücksicht auf bestehende Gesetze nach freiem Ermessen, secundum aequum et iustum, gebraucht werden? Im Zusammenhang der Jo-Stelle ist darüber nichts gesagt. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß die Handhabung einer Gewalt, von der die Erreichung der Lebens- und Leidensziele Christi abhängt, an gewisse Gesetze gebunden ist. Diese Gesetze sind vom Heiland teils selbst bei anderen Gelegenheiten festgelegt worden, teils hat er deren Aufstellung jener vollkommenen Gesellschaft überlassen, der er die ganze Vollmacht übertragen hat, der Kirche.

Vom Heiland selber stammen sowohl Gesetze, welche die Gültigkeit als auch solche, die die Erlaubtheit der Betätigung bestimmen. Die Gültigkeit betreffen zB. folgende Gesetze: 1. Keinem kann gültig der Sündennachlaß erteilt werden, der nicht die richtige Gesinnung (Glauben,

Hoffnung, Reue) hat; 2. keinem kann die Schuld erlassen werden unter gleichzeitiger Behaltung der ewigen Strafe; 3. die Nachlassung der zeitlichen Strafen kann nur erfolgen nach dem Maße der besseren Seelenverfassung des Büßers. Andere Bestimmungen treffen nur die Erlaubtheit, so zB. daß den reumütigen Sündern, wenigstens für gewöhnlich, die Sünden nicht behalten werden dürfen.

5. Als eine Eigenschaft der richterlichen Gewalt erkannten wir das Recht und die Pflicht, den der Beurteilung vorgelegten Fall genau festzustellen und dann an den bestehenden Gesetzen zu messen. Wie sich diese Eigenschaft aus der Pflicht der richterlichen Gewalt, den Entscheid nach Maßgabe der aufgestellten Rechtsnormen zu fällen, ergab, so fließt sie auch in Anwendung auf Jo 20,23 aus der soeben erwiesenen Pflicht, die Taten des Sünders an den bestehenden Normen des christlichen Tuns und Lassens zu wägen und ihm dann die Erlassung oder die Behaltung der Sünden nach den für das richterliche Entscheiden aufgestellten Verordnungen Recht schaffend zu erteilen.

Wie des weiteren von hier aus die Pflicht des Sünders, seine Schulden vor diesen Gerichtshof zu bringen und von ihm die Begnadigung zu erwarten, bewiesen wird, gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchung. Dasselbe gilt von der Frage, ob jeder, der im Besitze der Jo 20,23 erteilten Vollmacht, d. h. der iurisdictio vicarie divina, ist (wie etwa ein Nichtpriester, der zum Papst gewählt ist), damit auch schon befähigt sei, das Begnadigungsrichteramt auszuüben, oder ob er, wenn vielleicht auch nicht zur Fällung der sententia retentionis, so doch zur Erteilung der Begnadigung, den priesterlichen Charakter besitzen müsse.

Es genüge vielmehr, aus dem Begriff der richterlichen Gewalt und seiner Anwendung auf Jo 20,23 den Nachweis geliefert zu haben für den tridentinischen Satz, daß Christus die Apostel durch diese Worte zu eigentlichen Richtern bestellt habe, „quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient“.

Der armenische Irenaeus Adversus Haereses

Von **August Merk** S. J.—Valkenburg

I. Die Handschrift.

Als im Jahre 1907 die bisher verschollene Schrift des heiligen *Irenäus* „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung“ in armenischer Übersetzung bekannt wurde[1]), stellten die Herausgeber auch die Veröffentlichung der weiteren armenisch erhaltenen *I.*-Schriften in Aussicht. Nach drei Jahren erfolgte die Einlösung des Versprechens durch Veröffentlichung des 4. und 5. Buches des großen Werkes gegen die Irrlehrer[2]).

Nach einer Mitteilung im Vorwort (S. III f) hatten die Herausgeber der Epideixis die Absicht gehabt, „alle armenisch erhaltenen Reste des *Irenäus* in einem Bande zu veröffentlichen“. Diese Absicht mußte leider fallen gelassen werden. Doch ist ein gewisser Ersatz einige

[1]) Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, in armenischer Version entdeckt, herausg. und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. *Karapet Ter-Mĕkĕrttschian* und Lic. Dr. *Erwand Ter-Minassiantz,* mit einem Nachwort und Anmerkungen von *A. Harnack*, Leipzig, Hinrichs 1907 (Texte und Untersuchungen 31/1).

[2]) Irenäus gegen die Häretiker, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου Γνώσεως, Buch IV und V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. *Karapet Ter-Mĕkĕrttschian,* z. Z. Bischof in Tauris (Persien), herausg. von Lic. Dr. *Erwand Ter-Minassiantz*, Leipzig 1910 (Texte und Untersuchungen 35/2).

Jahre später durch die Untersuchungen von *Herm. Jordan* über die *I.*-Fragmente, von denen noch S. 377 die Rede sein wird, und in dem Anhang zur Ausgabe der Epideixis in der Patrologia Orientalis[1]) von *Graffin-Nau* geboten. Wichtiger ist, daß es *Ter-Minassiantz* gelungen ist, wenigstens die beiden letzten Bücher des Werkes „Adversus Haereses" herauszugeben. Aus den Worten hätte man erwarten dürfen, daß die Hs außer den veröffentlichten noch andere Schriften des berühmten Kirchenvaters enthalte. Genauere Angaben in der Neuausgabe der Ἐπίδειξις durch Bischof *Karapet* in der Patrologia Orientalis (12/5) zeigen leider, daß diese Hoffnung unbegründet war. Die Hs, ein Sammelband von 383 Blättern, ist eine Papier-Hs aus dem Ende des 13. Jahrh.s und enthält die *I.*-Schriften von f. 29—262. Der Ausgabe der Epideixis von 1919 ist eine Nachbildung beigegeben, die ermöglicht, Schriftart und Ausstattung zu erkennen. Die Maße der Hs sind 24·5×16·5 cm. Die Schrift ist die schon vollständig ausgebildete Minuskel *(Bolorgir)*. Der Text ist in einer Spalte geschrieben, die Seite zählt 23 Zeilen. Schreibweise ist zum Teil noch die ältere. Dagegen sind die Kürzungen schon in weiterem Umfange angewandt als in den alten Ev.-Hss, jedoch noch nicht in dem Grade wie in den späteren Hss.

Fol. 222 r schließt mit der dritten Zeile der Text des 5. Buchs und in derselben Zeile folgt in derselben Schrift: „Des Irenäus fünf Bücher der Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis". Darauf in derselben Schrift ohne größeren Abstand, nur etwas eingerückt die Überschrift des nächsten Buches: „Erweis der apostolischen Verkündigung". Und ohne größeren Zwischenraum beginnt sofort in der folgenden Zeile der Text. Aber diese ganze erste Zeile in Majuskelschrift, der erste Buchstabe *(Gim)* ist kunstvoll als Initiale *(Degen)* gezeichnet, und am äußeren, rechten Rand zeigt ein Blumenornament den Beginn des neuen Buches an.

Im Anfang der *I.*-Schriften f. 29 r ist von späterer Hand geschrieben: „Buch der apostolischen Predigt des christlichen Glaubens zum Gebrauch des Hauptmanns Allahverdi und des Paran Iarkisdjan, Nachkommen der Aghvan". F. 29 v—31 v unter der Aufschrift *Irenaeus* die Kapiteleinteilung des 4. Buches Adv. Haereses. F. 32 unter

[1](12/5, Paris 1919, 732—744.

der Aufschrift: „Erweis der apostolischen Verkündigung" das 4. Buch (f. 32—146 r), dann das 5. Buch (146 r—222 r), zuletzt die Schrift „Erweis" (222 r—262 v). Der Anfang des Bandes enthält zwei liturgische Texte, die wohl für den Gebrauch des Bestellers der Hs selbst geschrieben worden: f. 2 v—7 r der Ritus der Bischofsweihe; f. 7 v—28 v der Ritus der Weihe der hl. Öle. Die Hs ist zur Zeit und für den Gebrauch des Erzbischofs Johannes, des „Königsbruders" geschrieben, so genannt als jüngerer Bruder des armenischen Königs Hetum von Cilicien. Da Johannes in der Nachschrift f. 262 v Erzbischof genannt wird, ist die Entstehungszeit der Hs zwischen den Jahren 1270—89 gesichert, vielleicht darf eher an den Anfang als an den Schluß des Zeitabschnitts gedacht werden.

So sehr die neu gefundene *I.*-Schrift für eine Reihe von Jahren die Aufmerksamkeit und die wissenschaftliche Betätigung der Gelehrtenwelt für sich gewinnen konnte, so wenig ist bis zur Stunde der armenische Text der Bücher *Adversus Haereses* beachtet worden. Außer den Armeniern hat sich m. W. nur *Conybeare* mit dem Text beschäftigt, und auch das nur nebenbei[1]).

Gewiß können die beiden armenisch überlieferten Bücher Adv. haereses nicht mit einer bisher unbekannten Schrift gleichgestellt werden, allein bei der unvollständigen und zum Teil schlechten Überlieferung des Urtextes des großen Werkes gegen die Gnostiker verdient eine alte Übersetzung, die vielleicht als selbständiger Zeuge neben unsern Lateiner treten darf, immerhin Beachtung. Der vielfältige Zwiespalt zwischen der lateinischen und griechischen Textgestalt läßt uns das Bedürfnis eines dritten Zeugen noch fühlbarer empfinden. Sodann wird das Urteil über den Wert der lateinischen Übertragung, das nicht mit Unrecht so günstig lautet, durch die Gegenüberstellung mit einem andern Zeugen Bestätigung oder Berichtigung erfahren können. Da endlich die Übersetzung von Epideixis und Adv. haereses auf die triftigsten Gründe hin derselben Hand zugeschrieben werden muß, ergibt sich aus der Untersuchung über diese beiden Bücher ein Maßstab für die Beurteilung des Textes der Epideixis. Des-

---

[1]) *Huschardzan*, The age of the old Armenian Version of Irenaeus. Wien, Mechitharisten-Kongregation 1911, 193—202.

halb soll im folgenden der Versuch einer möglichst allgemeinen und umfassenden Kennzeichnung des armenischen Textes Adv. haereses unternommen werden.

Die Untersuchung wird sich mit der Frage der armenischen Übersetzung der *I.*-Schriften überhaupt befassen, dann die Ausgabe der beiden Bücher, die Erhaltung und Vollständigkeit des Textes, dabei eigens die Kapitelangaben zum 4. Buch behandeln, sodann die Übersetzungsweise und das Verhältnis zu dem Lateiner wie zu den griechischen und syrischen Fragmenten und damit die Vorlage des Armeniers zu bestimmen suchen. Über den Schrifttext, wie er sich in der armenischen Übertragung darstellt, müßte eine eigene Arbeit geschrieben werden, die zum Teil auch schon unternommen ist[1]). Hier soll auch mit Rücksicht auf die Ausdehnung der Arbeit davon abgesehen werden. Einige Bemerkungen werden bei Gelegenheit unerläßlich sein[2]).

II. Irenäus bei den Armeniern.

Die Hs, der wir die Erhaltung der ins Armenische übertragenen Schriften des hl. *I.* verdanken, gibt, wie S. 372 gesagt wurde, die drei Bücher unter dem gemeinsamen, freilich unzutreffenden Titel „Des Irenäus Erweis der apostolischen Verkündigung". Der Text des 4. Buches beginnt ohne weitere Angabe unter dieser Aufschrift. Doch weiß der Schreiber, daß die beiden ersten Bücher nicht dem dritten zugehören. Denn am Schluß des 4. Buches steht „4. Buch" (f. 146 r), und auf derselben Seite beginnt das 5. Buch mit der richtigen Aufschrift, und, wie schon S. 373 gesagt worden, ist am Schluß des

[1]) *F. C. Conybeare*, Citations of The New Testament in the Old Armenian Version of Irenaeus Adv. Haer. IV, V. Novum Testamentum S. Irenaei Ep. Lugdunensis. Old-Latin Biblical Texts VII, Oxford 1923, 252—288. Vgl. diese Zeitschrift 49 (1925) 302—315. *B. Kraft*, Die Evangelienzitate des hl. Irenaeus, Bibl. Studien 21,4, Freiburg 1924.

[2]) Die Untersuchung war seit Jahren abgeschlossen und sollte als selbständige Schrift erscheinen. Die Zeitumstände erklären, daß diese Form gewählt und starke Kürzungen vorgenommen wurden.

5. Buches der volle Titel des Werkes angegeben, worauf die Aufschrift „Erweis der apostolischen Verkündigung" folgt. Deutet die Verbindung der drei Bücher unter einer gemeinsamen Überschrift auf eine schon länger bestehende Zusammenfassung hin oder hat erst der Schreiber unserer Hs diese Verbindung geschaffen? Die Frage wird sich kaum lösen lassen, doch scheint die Vereinigung unter bestimmten theologischen Rücksichten erfolgt zu sein. Sie mag deshalb älteren Ursprungs sein. Zum Teil ist sie auch verständlich, denn das erste und zweite Buch Adv. haereses bot weniger des Brauchbaren. Im dritten wäre mehr zu finden gewesen. Sicher scheint zu sein, daß die eigenartige Zusammenstellung sich auch später noch erhalten hat.

Der polnisch-armenische Schriftsteller *Stephanus Roszka* (17./18. Jahrh.) bietet in seinem armenischen Wörterbuch zu den einzelnen Wörtern Belege aus der Literatur, unter andern auch aus *I.* Dabei spricht er von den 5 Büchern gegen die Häretiker und schreibt dem 5. Buch die Belege aus der Epideixis zu, die in unsrer Hs an letzter Stelle steht. Die Belege aus dem 4. Buch adv. haereses sind dem ersten Buch zuerkannt, die aus dem 5. Buch werden als viertes angeführt. Also wird dieselbe Ordnung vorausgesetzt, die wir in unsrer Hs vor uns haben. Und man wird aus dieser Tatsache den Schluß ziehen dürfen, daß *Roszka* keine andere Überlieferung der armenischen *I.*-Schriften gekannt hat als die uns vorliegende. *Ter-Minassiantz* hat alle Beispiele in der Ausgabe gesammelt (S. 246—250). Von 81 Zitaten hat er 76 ermittelt. Die fünf von ihm nicht nachgewiesenen Stellen stammen nach der Angabe von *Roszka* gleichfalls aus den drei vorliegenden Büchern, drei sollen dem ersten, d. h. 4. Buch Adv. haereses angehören, zwei dem 4. Buch, also dem 5. Somit schreibt *Roszka* selbst diese Stellen keinem andern Buche zu. Deshalb scheint die Vermutung, *Roszka* habe etwa noch das dritte oder alle fünf Bücher des *I.* vor sich gehabt, sehr unwahrscheinlich. Aber es läßt sich mehr zeigen. Vier der fraglichen lassen sich mit Sicherheit ermitteln.

An zwei Stellen war ein Schriftzitat zu vermuten. Zunächst bei dem Wort *hastisch*, Schöpfer: „den Schöpfer des Himmels und der Erde bete ich an“ (S. 248). Die Stelle ist Dan 14,4 entnommen, *I.* IV 9,1 (5,2) und findet sich in unserm armenischen Text (S. 18,20), nur ist *paschtem, colo* aus dem Anfang des Verses heruntergenommen. Lat. (non) colo (idola manufacta, sed Deum vivum) qui constituit caelum et terram[1]).

Zu dem Wort *tnoren*, Haushalter, Verwalter, werden (S. 250) zwei Belege aus *I.* angeführt. Beide sollen im ersten, also vierten Buch Adv. haer. stehen. Der zweite Beleg lautet: *o ardeoq ize havatarim tnoren, zor kazusze Tern i weraj gardastani irroj*, „quis igitur erit fidelis actor, quem constituet Dominus super familiam suam“. So der Lat. IV 41,2 (26,5). Treffend hat *Harvey* an der Stelle das griechische οἰκονόμος für *actor* vermutet. Das armenische Wort ist die genaue Wiedergabe des griechischen. Der armenische *I.* stimmt mit dem Wortlaut des Wörterbuchs bis auf den Schluß überein, wo *Roszka* nicht *paschtoneiz* (οἰκετείας), sondern *gerdastani* (θεραπείας) schreibt; letzteres ist aus Lk 12,42, ersteres Mt 24,45. Jedenfalls ist kein Zweifel, daß die Belegstelle aus IV 41,2 stammt. Die Ausgaben sollten richtiger statt auf Mt 24,45 auf Lk 12,42 verweisen wegen *actor*, Verwalter. Deshalb hat wohl auch *Roszka* den Schluß der Stelle nach Lk abgeändert.

Die erste Verweisstelle zu *tnoren* bot der Ausfindigmachung eine gewisse Schwierigkeit. *Roszka* gibt als Text: „*angitelov zhajrn ev zarqunisn ev ztnorensn nora*“, „ignorantes Patrem et regnum eius et oeconomos eius“. Hier liegt offenbar ein Versehen vor, und zwar gerade in dem Wort, auf das es ankommt. *Roszka* hat sich verlesen oder den Fehler schon in seiner Vorlage gefunden. Aber das Versehen ist sehr leicht zu heilen. Statt *oeconomos* ist zu lesen *dispositiones, tnorenuthiunsn;* dieses Wort war in der Kurzschreibung als *tnorensn* gelesen worden. In der Tat findet sich IV 56,2 (34,3) der Text genau so: „ignorantes Patrem et regnum eius et dispositiones eius“. Beide Texte stehen, wie *Roszka* behauptet, tatsächlich im 4. Buch.

Die letzte Stelle aus dem 4. Buch unter dem Stichwort *huschkuthiun* schien unauffindbar zu sein. Das Wort kommt wohl bei *I.* nicht vor. Dennoch läßt sich ausmachen, woher *Roszka* geschöpft. Seine

---

[1]) Da die armenischen Herausgeber die Ausgabe von *Harvey* zugrunde gelegt haben, wird auch hier die Einteilung von *Harvey* gegeben. Weil aber im 4. Buch die Einteilung von *Harvey* und die der andern Herausgeber so stark von einander abweichen, erschien es angezeigt, für dieses Buch meistens die Kapitelzahlen von *Massuet-Stieren* in Klammer beizufügen. *Migne* folgt der Einteilung von *Massuet*.

Anführung lautet: *gitelow zphut ev zhuschkuthiun wardapetuthean noza.* So gibt unsere Hs bis auf das eine Wort *huschkuthiun,* statt dessen sie liest *boschguthiun* 49,1 (32,1, Arm. S. 106, 16 f). Auf welcher Seite der Irrtum liegt, ist nicht zu ermitteln. Beide Worte scheinen im Arm. sehr selten zu sein. Lat. „scientes quassum et futile doctrinae suae", wobei freilich die Überlieferung schwankt.

Es bleiben noch zwei Stellen aus dem 5. Buch. Die eine unter *dscharakneaj* (mit bösem Auge), *the oq dscharakneaj asize zhajrn.* Die Stelle stammt wahrscheinlich aus V 4 (Arm. S. 160,4). Lat. „ut non dicamus lividum et invidum (Patrem)". Das Wort kommt in demselben Kapitel noch mehrmals vor (106,11.7 v. u.).

Das letzte Zitat *apagoweal,* „Filium Dei blasphemantes *(apagoweal)* vulneraverunt" oder „transfixerunt", sträubte sich gegen die Ermittlung.

Indes ist damit die Frage, ob auch Buch 1—3 Adv. haereses den Armeniern in ihrer Sprache zugänglich war, nicht verneinend entschieden. Die Überlieferung der zahlreichen Fragmente aus den *I.*-Schriften gestattet vielmehr eine sichere bejahende Entscheidung. *H. Jordan* hat im Verein mit *W. Lüdtke* das gesamte bis 1913 vorliegende Material gesammelt und einer eingehenden Prüfung unterzogen[1]).

Auf die sehr schwierige Entwirrung aller mit diesen Fragmenten zusammenhängenden Fragen kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Aus der Zahl der Fragmente heben sich aber Stücke aus dem 1—3 Buch Adv. haer. heraus. Vier derselben aus dem ersten Buch (Fragm. 4. 10), eines aus dem zweiten (Fragm. 1), zehn Stücke aus dem dritten Buch (Fragm. 10—11). Auch aus der Epideixis sind einige Fragmente herübergenommen, wie aus dem 4. und 5. Buch Adv. haereses. Der Wortlaut dieser Stücke ist zumeist so stark dem unsrer armenischen Übersetzung gleichartig, daß die Entlehnung aus ihr mit voller Gewißheit behauptet werden darf. Der Sammler hat also mit dieser Übersetzung gearbeitet. Wenn er in denselben Auszügen auch Stücke aus den andern Büchern verwertet und dabei in der Sprache und Übertragungs-

[1]) Armenische Irenäusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. *W. Lüdtke,* zum Teil erstmalig herausg. und untersucht von *H. Jordan,* Texte u. Untersuchungen 36 3, Lp. 1913. Eine kurze Anzeige im Oriens Christianus N. S. 9 (1920) 152—54.

weise ganz auffallend dieselbe Art zutage tritt wie in dem 4. und 5. Buch, so ist damit zugleich der Nachweis erbracht, daß dem Sammler auch die ersten Bücher in armenischer Gestalt vorgelegen haben. Näheres soll an anderer Stelle gezeigt werden.

Aus der häufigen Anführung der *I.*-Stücke bei den armenischen Schriftstellern läßt sich einigermaßen das Alter unserer Übersetzung bestimmen. Nach den Forschungen von *Ter-Mekerttschian*[1]) und *Akinian*[2]) hat der armenische Gelehrte *Stephanus Philosophus,* wohl *Stephanus Siunensis* aus dem 8. Jahrh. das 4. Buch und die Epideixis benützt. Ebenso hat der Ende des 7. Jahrh.s lebende Patriarch *Sahak III.* in einem Briefe aus *I.* geschöpft, und es ist nach *Akinian* nicht zweifelhaft, daß *Sahak* unserer Übersetzung folgt. Noch früher, am Anfang des 7. Jahrh.s, begegnet die Übersetzung in einem Briefe des *Wrthanes Qerdogh*[3]). In der Schrift Siegel des Glaubens, einer Sammlung von Väterzeugnissen, die zugunsten des Monophysitismus sprechen sollen, ist auch *I.* vielfach angeführt. Diese Schrift soll in den Tagen des Katholikos Komitas (etwa 612—28) entstanden sein. *Karapet* und *Jordan* halten *Johannes Majrogomezi* (7. Jahrh.) für den Verfasser. Diese Ansicht ist indes nicht wahrscheinlich, da das Werk im Anfang des 7. Jahrh.s entstanden sein soll und *Johannes* in demselben als Seliger, Bekenner genannt wird. Dieses Werk (Siegel des Glaubens) wird in der uns bekannten Fassung auf eine ältere Sammlung zurückgehen, die dem Beginn des 7. oder selbst dem Ende des 6. Jahrh.s angehören mag. Zum wenigsten ist die Übertragung der *I.*-Schriften vor Ende des 6. Jahrh.s geschehen. *J. Barthoulot S. J.* hat sich für eine etwas spätere Ansetzung ausgesprochen[4]). Er hält gegen *Conybeare* das 5. Jahrh. für ausgeschlossen. Doch scheint gegen die Abfassung vor Ende des 6. Jahrh.s keine ernste Schwierigkeit zu bestehen.

---

[1]) Erweis IV, Ararat 1902.

[2]) Handes 1910. 204 f. [3]) *Akinian,* S. 204.

[4]) Saint Irénée; Démonstration de la Prédication Apostolique, Patrologia Orientalis 12,750. Paris 1919.

III. Die Textüberlieferung.

Der Text der beiden Bücher Adv. haereses ist in unserer Hs fast vollständig und lückenlos auf uns gekommen. Nur an zwei Stellen hat die Hs Schaden gelitten. Buch IV 57,2 (35,2) sind zwei Blätter abhanden gekommen (nach f. 123 der Hs). Doch ist die Blattzählung jünger und deshalb ist der Ausfall nicht berücksichtigt. F. 123 schließt mit den Worten: „Spiritus ignorantiae et diminutionis et erroris". F. 124 beginnt mit 58,1 (36,1): „a Patre eius neque ab alia et alia substantia". Es fehlt demnach im Anfang des Kapitels nur etwas mehr als eine Zeile.

Die zweite Lücke ist nach f. 216, V 34,2 Schluß bei den Worten: „et ne ad hoc tempus" und reicht bis in den Anfang des Isaiaszitats 65,19 „(et exult)abo super plebem meam, et iam non audietur". Lat. hat hier den Text wohl verstümmelt, wenn er überliefert: „et plebem meam: etiam non audietur". Wahrscheinlich ist er von „plebem" v. 18 auf dasselbe Wort v. 19 abgeglitten. Demnach fehlt hier ein Blatt.

Der Text scheint ohne Kapiteleinteilung und größere Abschnitte niedergeschrieben zu sein. Die Herausgeber haben sich darüber nicht geäußert und auch keine Mitteilung gemacht, ob in der Hs Abschnitte und wie häufig sie etwa zu finden sind. Die Kapiteleinteilung ist, wie schon S. 376 Anm. gesagt, aus *Harvey* übernommen.

Die Herausgeber haben sich wohl für die Ausgabe eine möglichst getreue Wiedergabe ihrer Hs zum Grundsatz gemacht. Daß die Randbemerkungen aufgenommen wurden, durfte man erwarten. Es sind deren freilich nicht viele. Zum Teil handelt es sich um Ergänzungen ausgefallener Wörter, zum Teil um Bemerkungen eines späteren Lesers. So zu Beginn des 5. Buches, zur Praefatio, f. 146 r, ferner V 1,2, f. 148 v; 1,3, f. 149 v; 2,2, f. 150 r. Die Bemerkung zu Beginn der Praefatio des 5. Buches geht auf *Pseudo-Epiphanius, Jakob, Bar Sauma, Abdiso*. Die andern Bemerkungen beziehen sich auf Christi Natur und die richtige Darbringung der Eucharistie, wobei

zweimal auf die Kenntnis aristotelischer Schriften bei *I.* Wert gelegt wird.

Die kritische Arbeit der Herausgeber hat sich auf das Mindestmaß beschränkt. Bisweilen sind fehlende Buchstaben eingesetzt oder überflüssige eingeklammert, dann und wann deutet ein Fragezeichen eine Dunkelheit im vorliegenden Texte an. Der Nicht-Armenier hätte in dieser Hinsicht wohl ein Mehr gewünscht. Ungerne vermißt der Benützer der Ausgabe ein Druckfehlerverzeichnis. Da jedenfalls eine Reihe von Versehen im Texte anzunehmen sind, bleibt es öfter zweifelhaft, ob der Fehler auf die Hs selbst zurückgeht oder ob auf einen Druckfehler zu erkennen ist.

1. Es erscheint deshalb angebracht, hier auf solche Beispiele hinzuweisen, bei denen in der Hs selbst oder in der Ausgabe ein Fehler vorzuliegen scheint. In vielen Fällen wird gewiß die Hs für den Fehler verantwortlich sein. Für den der Paläographie Kundigen und im Lesen von Hss Erfahrenen bedarf es nur der Worte Haplographie, Dittographie, falsche Verbindungen und ähnlicher, um aufmerksam zu machen, welcher Art die Fehler häufig sind und auf welche Weise sie zu heilen sind. Da der lateinische Text zum Vergleich herangezogen werden konnte, zum Teil auch griechische Fragmente, ergab sich die Möglichkeit der Besserung oft um so leichter[1]).

S. 12,22 (IV 3 Schluß) *jajr kajze,* mit (?) versehen. Es wird zu lesen sein *jar kajze,* oder *jarakajze,* Lat. *perseverantem.* Im Arm. kommen beide Formen vor. — 26,17 (14) *zerqn,* Hände, Lat. *figuratio,* also wohl zu lesen *zevn.* Hier kann es sich um einen Schreibfehler handeln, aber ebenso gut um eine unwillkürliche Änderung, da anderswo bei *I.* Sohn und Geist „die Hände" des Vaters sind. — 29,12 (17) *erajchariq,* ist zu bessern in *erachajriq,* Lat. *fructificationes, primitiae,* Zitat aus Dt 18,1. — 33,20 (20,1) *noza* (eorum), zu lesen *nora, cuius* (Filius Dei). Dieses Versehen kommt noch öfter vor. — 37,9 (21,4) *erknajnozn* (per caelestia), zu lesen *erkrajnozn*

[1]) Die armenische Ausgabe ist nach Seiten- und Zeilenzahl angeführt. Der Leser muß sich freilich der Mühe der Zeilenzählung selbst unterziehen, da die Ausgabe in dieser Hinsicht versagt.

(per terrena); *iskzbann*, *z* ist zu tilgen und die beiden Worte zu trennen: sed Verbum (ist Subjekt, nicht Objekt). — **43,7** (**24**,3) ***otsch*** (non), zu lesen *oq* (aliquas). — **43,23** (**24**,3) ***ase*** (dicit), zu lesen *sa e* (hic est Dominus noster). — **44**,18 (**25**,1) ***katareal eghev*** (perfectus factus est), zu lesen ***karavteal eghev*** (indigens erat). — **52,28** (**28**) ***nora zavruthean ktakaran*** (eius virtutis testamentum), zu verbessern in ***nor azatuthean ktakaran*** (novum libertatis testamentum). — 53,16 (29,1) *karavti* (indigens), entweder ***ankaravt*** oder ***otsch karavti*** (non indigens). — 58,25 (31,1) ***hadschoj er nma*** (acceptum erat ei), dafür ***hadschoj e nma*** (acceptum est ei), der Zusammenhang verlangt ***e***. 63,5 (**32**) ***tesaneliq*** (visibilia), zu lesen ***antesaneliq*** (invisibilia). — **63,2** f (33,1) ***thaphaphanzanz***, zu lesen ***thaphanzanz*** (transgrediens). — **54**,16 (33,**2**) ***zajs, qan***, die beiden Worte sind zu verbinden, ***zajsqan*** (tam magnum, tantum). — 65,3 (34,1) ***sire*** (diligit), zu trennen ***sir e*** (dilectio est). Arm. hat das Wort wiederholt, während Lat. schreibt: ***haec est***. — 67,2 v. u. (34,5) ***zajs omn gol zajs***, zu lesen ***zajl omn gol zajs*** (alterum esse eum). — 59,1 v. u. (34,6) ***qan zamenajn*** (quam omnia), zu lesen ***qanzi amenajn*** (nam omnia). — 74,2 (34,11) ***darzeal*** (iterum), zu lesen *darzaj* (conversus sum), Apoc. 1,12. Die Herausgeber lassen das Zitat zu spät beginnen. — 74,3 ***zzajn nora chavser***, zu lesen ***zzajn, or chavser*** (vocem, quae loquebatur). — 76,13 (34,12) *Raabbow*, zu lesen *Raab boz* (Rahab fornicaria), der Instrumentalis ist hier unmöglich. — 84,6 v. u. (39) ***zAraj***, zu lesen *Zaraj*. — 85,1 ***ardarozn*** (iustorum), zu lesen ***ardarojn*** (iusti). — 87,1 v. u. (41,1) ***nach nstuthean***, die Herausgeber fügen dem Wort ein Fragezeichen bei (?). Aber die Erklärung ist unschwer: beide Worte sind zu verbinden und das verbindende ***a*** einzuschieben ***nachanstuthean***. Ohne Zweifel ist damit ein griechisches Kompositum wiedergegeben, πρωτοκαθεδρία oder πρωτοκλισία. Das N. T. gebraucht freilich diese Form nicht, aber die armenischen Übersetzer haben sich dem Schrifttext ihrer Bibel gegenüber ziemlich selbständig gehalten. Der Lat. hat *principalis consessionis* (die Hss concessionis). — 104,20 f (48,1) ***zankukuthean***, zu schreiben ***zankuthean***, die Silbe ***-ku-*** ist versehentlich zweimal geschrieben oder gedruckt worden (libidini). — 105,13 (48,2) ***hogvojn*** (Spiritus, Genitiv), zu lesen ***hogi*** (Spiritum remissionis peccatorum). — 107,9 (49,2) ***jerkrordum*** (in secundo), zu lesen ***jerrordum*** (tertio). Dieselbe Verschreibung wiederholt sich S. 180,7 (V 12,4); 200,8 (V 20,1); 213,21 (V 25,2). — 108,2 v. u. (51,1) ***kamer*** (volebat), zu lesen *karer* (poterat). — 110,3 (52,1) ***or*** (qui), zu lesen ***nor*** (novam generationem). — 111,9 (53,1) ***orqan herzuazs ev wnas*** (quam schisma et pernicies), zu lesen ***orqan herzuzoj e wnas*** (quam schismatis est pernicies), ἡλίκη τοῦ σχίσματός ἐστιν ἡ βλαβή. — 119,10 (56,2) ***kare*** (potest), zu lesen ***kareq*** (potestis). — 128,19 (58,6) ***azanz***,

zu lesen *azgaz* (gentibus). — 129,7 (58,7) *havrn* (patris), zu lesen *hajrn* (Pater). — 138,2 (61,2) *tesanel ev tesanel,* zu lesen *tesanel ev tanil* (ad videndum et capiendum Deum). — 142,26 (64,2) *zerin* (der Hand), zu lesen *zzern* (manum), und das Komma ist vor dem Wort zu setzen (si opus Dei es, manum artificis tui exspecta). — 142,5 v. u. (64,2) *zhets marmnojn nora* (vestigia carnis eius), zu lesen *zhets matanz nora* (vestigia digitorum eius). — 148,1 (68,1) *avdzin* (serpenti), zu lesen *andzin* (sibi).

153,14 (V 1,3) *karen* (possunt), zu lesen *kamen* (volunt). — 158,5 (3,1) *andaveli,* zu trennen *and aveli* (ibi maior). Ein ähnliches Beispiel sofort. — 159,22 (3,3) *ajsq ankar,* zu lesen *ajsqan kar* (tantum potens). — 161,2 (4) *otsch evs kare,* zu lesen *otsch evs kar e,* oder *karen* (non iam possunt). — 164,10 (6,1) *e wasn mardvoj* (est propter hominem), zu lesen *ev masn mardvoj* (et pars hominis). Arm. hat hier ein doppeltes Mißverständnis. Er läßt *I.* sagen: die Seele ist wegen des Menschen. Der Zusammenhang verlangt etwas ganz anderes. Vorher heißt es: das Fleisch ist nicht der vollkommene Mensch, sondern der Leib des Menschen und ein Teil des Menschen. Auch die Seele an sich ist nicht der Mensch, sondern die Seele des Menschen und ein Teil des Menschen. So hat auch Lat. richtig. Also ist im Arm. *wasn* (wegen) in *masn* (Teil) zu ändern, und *e* (ist) in *ev* (und). — 168,19 (8,1) *chrachuthiun* (convivium), zu lesen *chratuthiun* (consilium). — 178,10 (12,2) *ar schuntsch,* zu lesen *anschuntsch* (sine spiramento relinquens), Gr. ἄπνουν καταλιποῦσα αὐτό. — 190,9 (15,2) *koruseal ei werstin,* zu lesen *zkoruseals i werstin chendreaz zmez* (perditos exquisivit nos). — 195,18 (17,4) *erkath phajti* (ferrum ligni), zu lesen *erkath phajtatin* (ferrum securis, vgl. 195,15.23). — 196,6 v. u. (18,1) *ajl* (aliud), zu lesen *ajs* (illud). — 196,2 v. u. *antesanelvoj* (invisibile), zu lesen *tesanelvoj* (visibile). — 203,4 v. u. (21,2) *haneal noza aser* (ducens eis dixit), zu lesen *haneal zna aser* (ducens eum dixit). — 210,3 (24,1) *kamiq* (vultis), zu lesen *kamim* (volo). — 212,10 f (24,4) *phordzaran.* Das Wort besteht m. W. nicht. Wahrscheinlich ist zu lesen *phorzakan,* oder *phorzarakan* (examinans, examinator). Das gibt einen guten Sinn, der dem Zusammenhang entspricht. Es ist die Rede vom Teufel, der aus Neid gegen den Menschen von Gott abgefallen ist. *I.* fährt fort: „et quoniam per hominem traducta est apostasia eius et examinatio sententiae eius homo factus est . . .“ Besser wäre wohl übersetzt „examinator sententiae eius“, oder „examinans“. Jedenfalls ist das der Sinn. Dem entspricht Arm. Der Menschgewordene prüft und bringt die Gesinnung des Teufels an den Tag. — 229,5 f (31,1) *ajl aghandakan,* zu verbinden *ajlaghandakan* (haereticum sensum habent), das Komma vor *ajl* ist zu tilgen. — 233,5 v. u. (33,1) *or i dsnund,* zu lesen

nor dsnund (nova generatio), *n* des vorhergehenden Wortes ist mit *or* zu verbinden. — 239,18 (35,1) *javetaraneln* (evangelizare), zu lesen *javereln* (desolatae sunt, vgl. Is 6,11).

Es ließen sich noch andere Beispiele dieser Art anführen, bei denen mit einer leichten Verbesserung der Schaden zu heilen ist. In sehr vielen Fällen ist die Vertauschung ähnlicher Buchstaben die Ursache der Fehler geworden, eine Erscheinung, die im Armenischen in der Majuskel wie in der Minuskel bei der großen Ähnlichkeit der Buchstaben nur zu häufig ist. Dazu zeigt unsere Hs nach dem Faksimile eine oftmals sehr undeutliche Worttrennung, daß daher auch die wiederholten falschen Verbindungen zu erklären sein mögen.

2. Fehler anderer Art, dem Paläographen wohl bekannt, finden sich auch in unserer Hs. Vor allem zeigt sich eine starke Neigung zum Überspringen von einem Wort auf ein anderes. Einige Beispiele mögen das dartun.

S. 10,1 u. (IV 2,1) ist Ps 123,8 angeführt. „David adiutorium suum dicens a Domino fieri: adiutorium, inquit, meum a Domino qui fecit caelum et terram". Arm. ist vom ersten „a Domino" auf das zweite abgeirrt und schreibt: „David adiutorium suum dicens fieri a Domino factore caeli et terrae". Der Satz ist dadurch auch um seinen richtigen Abschluß gekommen. — 7 (4,3) schließt Lat. „homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis". Arm. hat nur „homo in honore erat, comparatus est insipientibus." Hier darf allerdings die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Lat. den Text aus sich vervollständigt hat. — 9,1 (5,2) fehlen im Arm. die Worte: „dicens eis: Erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei", Mt 23,29. — 22,1 (12,1) „ostendens quod austero Dei praecepto miscerent seniores aquatam traditionem, id est, aggredientes adulteram legem, et contrariam Legi". Arm. hat hier nur: „id est cum austeritate et puritate Dei aquatam legem, seniorum traditionem". Doch scheint Lat. interpoliert. — 27,1 (16,1) „Sabbata autem perseverantiam totius diei erga Deum deservitionis edocebant. Aestimati sumus, ait Apostolus Paulus, tota die ut oves occisionis". Arm. „Sabbata autem data ad perseverantiam in servitio tota die ut oves occisionis". Der Anfang des Satzes ist unklar, aber sicher ist, daß der Übersetzer oder Schreiber von „totius diei" auf „tota die" abgeglitten ist. — 27,2 (16,2) „ostendit" om. Arm. — 29,1 (17,1) „sed propter ipsos" om. Arm. — 29,1

„oblatione eorum sed propter". Arm. „oblationibus hominum propter". — 31,3 (18,4) om. Arm. „offerentes". — 34,9 (20,10) ostendebatur autem et regni eius mitis et pacifica requietio". — Arm. „et regnum eius mitis et pacifica requietio" (72,8 v. u.), kein Zweifel, daß Arm. im Unrecht ist. — 35,3 (21,3) „quemadmodum Iacob abstulit benedictionem huius Esau". Arm. hat nur: „quemadmodum Iacob τὴν τοῦ Esau". Arm. hat vielleicht hier den bessern Text. — 36,1 (22,1) „significans patientiam Dei in dormitione hominum". Arm. läßt irrtümlich die Worte „in dormitione hominum" aus. — 39 (25,1) „eorum qui ex circumcisione, et eorum qui ex praeputio fideles sunt". Arm. „eorum qui ex praeputio fideles facti sunt". Der Zusammenhang verlangt auch das zweite Glied. — 42,1 (26,5) „fecit, et scripturas sine periculo nobis exponunt, neque Deum blasphemantes". Arm. „fecit et exposuit nobis, non Deum blasphemantes". — 42,2 (27,1) „et regem Saul fugiebat". Arm. läßt die Worte ganz aus (90,2 f). — 53,1 (33,7) „sententia firma, quae est in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit, secundum quas aderat generi humano". Lat. hat hier wenigstens einen Fehler. Statt „quae est in Spiritu Dei" ist zu lesen „et in Spiritum Dei", entsprechend dem vorhergehenden et in unum Deum . . et in Filium Dei . . et in Spiritum Dei". Arm. hat jedenfalls durch die Auslassung der Worte über den Hl. Geist den Text unverständlich gemacht. Ebenso ist „sententia firma", das dem vorigen „fides integra" entspricht, zu unrecht ausgelassen; es ist auch durch πεισμονὴ βεβαία gr. gesichert. Dagegen ist Arm. am Schluß zu bevorzugen. Das griech. Fragment gibt den Schluß mit den Worten τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρός τε καὶ Υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ'ἑκάστην γενεὰν τοῖς ἀνθρώποις. Das Arm. entspricht dem Griechischen genau. Deshalb ist „exposuit secundum quas aderat generi humano" des Lat. eine freiere Umschreibung. Arm. hat in der Auslassung von „sententia firma" bis „Spiritum Dei" denselben Fehler begangen wie oft, er ist von dem ersten „Dei" vor „sententia" auf das zweite abgeirrt. — 56,2 (34,3) „omnes enim prophetae haec eadem prophetaverunt: sed neque alicui ex veteribus evenerunt". Der Satz „sed neque ex vet. evenerunt" ist von Arm. übergangen. Er ist aber wegen der unmittelbar folgenden Worte unentbehrlich. — 57,1 (35,1) „missi sunt prophetae". om. „prophetae" Arm. — 58,8 (36,6) Rom 13,1 „non enim est potestas nisi a Deo; quae autem sunt a Deo ordinatae sunt". Arm. „non enim est potestas nisi a Deo ordinatae sunt". Wiederum von „a Deo[1]" auf das zweite abgesprungen. — 64,1 (39,1) Beginn: „Agnitionem autem accepit homo boni et mali". Arm. hat den ganzen Satz ausgelassen. Das vorhergehende Kapitel schließt mit den Worten: „agnitione accepta boni et mali". Dieselbe Erscheinung wie eben vorher.

Aus der Tatsache, daß die Auslassung am Übergang von einem Kapitel zum andern stattgefunden, ergibt sich der Schluß, daß im Arm., d. h. in seiner Vorlage an dieser Stelle kein Absatz gemacht war, sonst wäre der Fehler kaum möglich gewesen. — 64,3 (39,4) (gegen Schluß) „qui fugiunt illud (lumen), ipsos se tenebris mancipant". Arm. läßt „ipsos" bis „mancipant" fort. — 67 (41,2) „secundum igitur naturam, quae est secundum conditionem", vom Arm. „quae est sec. conditionem" ausgelassen.

V 1,1 (gegen Schluß) „sed secundum suadelam", Arm. fehlt. Die Worte sind wegen des Folgenden notwendig. — 6,1 „non sec. defraudationem et interceptionem carnis, et nude hoc ipsum solum". Die Worte „et nude" bis „solum" fehlen im Arm. Desgleichen die Worte „carnis id est" (S. 163,10 v. u.). — 12,2 „sed non primo" (1 Cor 15,46), om. „non" Arm. — 12,4 (zu Beginn) „Fructus autem operis spiritus est carnis salus. Quis enim alius apparens fructus eius est qui non apparet spiritus, quam ..." Arm. läßt alles zwischen den zwei Worten „spiritus" fort. — 24,1 „et potentes tenent iustitiam" (Prov 8,15). Arm. om. „et potentes tenent". — 24,2 „vult in tranquillo agere". Arm. om. „in tranquillo agere". — 27,2 „traducta est apostasia eius". Arm. om. „apostasia eius". — 27,2 „ut manifestentur opera eius" (Jo 3,21), Arm. om. — 28,2, Ap 13,10 „si quis in captivitatem duxerit, in captivitatem ibit". Arm. „qui in captivitatem abit". — 31,2 „hoc est corporaliter". Arm. om. „corporaliter". — 32,2 nach Gal 3,6—9: „Sic ergo qui sunt ex fide, benedicentur cum fideli Abraham". Arm. läßt den Satz aus. Der vorhergehende Satz schloß fast mit denselben Worten. — 35,1 „neque de omnibus". Arm. om. „de omnibus".

Die Beispiele sind so zahlreich, es lassen sich noch viele beibringen, bei denen es sich um ein oder zwei Worte handelt, daß man nicht verkennen kann, wie sta[…] beim Übersetzer und wahrscheinlich auch beim Schreib[…]r die Neigung zu den Auslassungen wirksam ist.

3. In den bisher besprochenen Fällen ist es häufig ungewiß, ob der Fehler schon dem Übersetzer unterlaufen oder erst in der späteren handschriftlichen Überlieferung entstanden ist. Anders ist es an andern Stellen, bei denen der Übersetzer seine Vorlage mißverstanden oder sogar mißhandelt hat. Die Beispiele bieten sich reichlich dar und sind kennzeichnend für das Können des Bearbeiters.

IV 2 (S. 11,15 f) „quem Patrem volunt nos audire? utrumne Bythum . . . an Matrem eorum, an Unigenitum, an quem Marcionitae . . . an quod verum est, fabricatorem caeli et terrae?“ Arm. läßt an letzter Stelle *an* aus, wodurch der Sinn verdunkelt wird. „Quod verum est“, wird in der Ausgabe durch die Interpunktion mit dem vorhergehenden „demonstravimus“ verbunden, gegen die Absicht des *I.*, wodurch das Folgende zu einem selbständigen Satz wird und der Zusammenhang leidet.

3,2 (2,4) (S. 12,12) „significans quod oboedientes Moysi et prophetis crederent in eum quem . . .“ Arm. hat „oboedientes“ zum Infinitiv gemacht und „nos“ beigefügt: „audire nos“, und dann ohne Partikel „crederent“ gleichfalls mit dem Infinitiv gegeben, wohl in Nachahmung des Griechischen, und so die beiden Infinitive einander gleichgeordnet, daß sie von „significans“ abzuhängen scheinen.

4,1 (2,5) (S. 13,5) „qui super se habet aliquem superiorem . . ., hic neque Deus neque magnus rex dici potest“. Arm. hat vom Nachsatz nur die Worte „non ipse magnus rex“.

5 (4,1) (S. 15,17) „in quo domitus est homo, qui antea non subiciebatur Deo“. Arm. „in quo domitus est prior homo, qui non oboediebat Deo“. Die Vorwegnahme von „prior“ (antea) hat ihren Grund vielleicht in der Vorlage.

6 (4,2) (S. 16,1 f) „Quoniam igitur a Moyse lex inchoavit, consequenter in Ioannem desivit, ad impletionem eius advenerat Christus“. Arm. „quoniam lex a Moyse initium sumpsit, consequenter (convenienter) Ioannes dixit. Nam impletio eius venit Christus“. Liegt hier ein Mißverständnis von seiten des Übersetzers oder der spätern Abschreiber vor? In jedem Falle ist eine grobe Unachtsamkeit zu erkennen. Denn nirgendwo wird im Folgenden ein Wort des Täufers angeführt. Das lateinische „desivit“ setzt ein griechisches ἐτελεύτησεν voraus, wie *Harvey* meint, oder ἐπαύσατο, das sich bei *Justin* (Dial. 43,1) findet und dort vom Gesetz, Beschneidung, Opfer gesagt wird. ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἤρξατο καὶ ἀπὸ Μωϋσέως . . . οὕτως ἔδει παύσασθαι εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Der Armenier übersetzt „aufhören“ bei *I.* wiederholt durch *pakasel* (IV 4,3; 20,2; 62), auch in der hl. Schrift ist das Wort häufig gebraucht. So könnte der jetzige Text durch Ausfall der drei ersten Buchstaben *(pak)asel* entstanden sein. Noch leichter wäre der Fehler zu erklären, wenn das Verbum *kasel* vorauszusetzen wäre, daß zB. bei Jer 8,6; 17,8 zu lesen ist. Da handelte es sich um den einen Buchstaben *k*. Ebenso war die Änderung *Iohannes* aus *in Iohannem* durch Wegfall eines Buchstaben möglich. Doch muß mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, daß der Fehler vom Übersetzer ausgeht, der das griechische ἔληγεν, das sehr oft gebraucht wird, zB. bei Philo und auch in Hss vorkommt (in

dem Sinne: die Hs hört auf mit dem Buch), mit ἔλεγεν verwechselt hat. — Der Schluß des Satzes „ad impletionem eius advenerat Christus" hat den Herausgebern Schwierigkeiten bereitet, und *Grabe* hat „ubi" oder „postquam" vor „ad" eingeschoben. Wie manche Vermutung *Grabe's*, bestätigt sich auch diese durch den Armenier, der den Nachsatz mit *zi*, *quoniam* oder *nam* beginnen läßt. Der Urtext wird, wie auch *Harvey* vermutet, ἐπεί geboten haben, das der lat. Übersetzer als ἐπί gelesen und mit *ad* übertragen hat. Die Änderung „impletionem", aus „impletio" war damit zur Notwendigkeit geworden.

9 (S. 18,1 v. u.) „resurrectio autem ipse Dominus noster est". Arm. „resurrexit autem Dominus noster". Die lateinische Fassung ist wegen des Zusammenhangs, namentlich wegen des unmittelbar folgenden: „ego sum resurrectio" Jo 11,25 die richtige.

11,2 (6,3) (S. 21,22,25 f) „Patrem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est". Arm. hat das schwierige „indeterminabilem" nicht. — Im Folgenden liegt wieder eine Textverderbnis infolge einer größeren Auslassung vor. „Et propter hoc Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio". Arm. „et propter hoc Filius revelat agnitionem Patris. Filii est manifestatio". Der Übersetzer ist vom ersten „Patris" auf das zweite abgeirrt.

12 (7,1) (S. 24,2 v. u.) „regrediente exsultatione a filiis in Abraham". Arm. „regressa est exsultatio a filio in Abraham". Es handelt sich im Arm. nur um die Vertauschung eines Buchstaben, *j* statt *z*, was bei der Ähnlichkeit derselben sehr leicht geschehen konnte.

21,4 (11,4) (S. 37,1 ff):

Lat. „manifestum est, quoniam et Pater idem ipse est qui a prophetis annuntiatus est, et non alterius patris agnitionem fecit veniens filius, sed eiusdem qui ab initio praedicatus est, a quo et libertatem detulit his qui legitime et prono animo et toto corde deserviunt ei".	Arm. „manifestum est, quoniam et Pater idem annuntiatus est et non alterius patris agnitionem fecit ad nos veniens, sed eius qui est et qui ab initio praedicatus est, libertatem detulit, qui legitime secundum promptitudinem cordium eorum serviunt ei".

Die Auslassungen des Arm. „ipse est qui a prophetis", dann „Filius", ferner „a quo" sind ausnahmslos fehlerhaft, wobei es dahingestellt bleiben muß, ob alles dem Übersetzer zur Last zu legen ist.

Der Schluß des Kapitels zeigt in noch höherem Grade die Unvollkommenheit der armenischen Überlieferung.

„contemptoribus autem et non subiectis Deo, sed in gloriam hominum exteriores munditias sectantibus — quae in figuram futu-	A. „sed eis qui procaces et contemptores (sunt) et non oboediunt Deo in gloriam hominum, exteriores munditias — in figuram

rorum traditae erant, velut umbrae cuiusdam descriptionem faciente lege atque delineante de temporalibus aeterna, de terrenis caelestia — fingentibus plus quam quae dicta sunt sese observare, tamquam diligentiam suam etiam ipsi Deo praeferentibus, intus autem plenis hypocrisi et cupiditate et omni malitia, sempiternam attulit perditionem abscindens eos a vita".

et exemplar futurorum datae erant secundum descriptionem legis per temporalia aeterna, et per terrena caelestia, — simulantibus plus observat, quam quae dicta sunt, tamquam curam praeferentibus eis de Deo, sed intus pleni sunt hypocrisi et avaritia et alia etiam malitia, eam quae omnino sempiterna erat, induxit perditionem, abscindens ab ipsius vita".

Arm. wird durch die zahlreichen Auslassungen, die unsere früheren Beobachtungen vollauf bestätigen, oft ganz unverständlich und geradezu sinnlos. Die griechische Partizipialkonstruktion, die vom Lat. nachgeahmt worden, ist vom Arm. aufgelöst, dann ist aber zunächst das Verbum „sectantibus" ganz ausgefallen, das folgende „fingentibus" aber nicht als Verbum finitum behandelt, wie zu erwarten gewesen wäre, dasselbe gilt vom nächsten „praeferentibus". Hingegen wird das koordinierte „plenis" als Verbum finitum konstruiert. Die Parenthese ist vollends ganz mißverstanden. — An derartigen Beispielen versteht man die Klage der Übersetzer der Epideixis, der armenische Text sei selbst für den Armenier oft rätselhaft geblieben.

22,1 (12,1) (S. 38,1) „ipsi secundum aliquid curabant". Arm. „ipse secundum aliquid curabat".

24,3 (13,4) (S. 43,3 f v. u.) „ignorantiam servilis populi manifestat per suum adventum". Arm. „ignorantiam servilem populi Christi adventus (Genitis) manifestabat".

25,1 (14,1) (S. 44,12) „Adam", Arm. „Abraham". Gerade vorher 44,11 hat Arm. richtig „Adam".

45,1 (29,1) Anfang: „inquiunt illi, Deus". Arm. „inquit, illos Deus".

49,1 (32,1) „senior Apostolorum discipulus". Arm. „senior Apostolorum discipulorum".

56,4 (34,4) „in Domino perficiebantur". Arm. „a Domino praeconabantur". Falsche Angleichung an das voraufgehende „a prophetis praeconabantur".

58,1 (36,1) „neque alium aliquem ea quae in hoc mundo fecisse, nisi suum patrem, docens sic . . ." Arm. „neque alius aliquis is est, qui mundum fecit, sed suum patrem docuit sic . . ." Arm. hat den Sinn leicht geändert, vor allem aber dadurch Verwirrung geschaffen, daß er die in der Vorlage gleich gebauten Glieder „neque alium" und „nisi patrem" verschieden konstruiert.

58,9 (36,7) „et alios circa medietatem temporum". Arm. „et alios primo tempore". Da hier der griechische Text vorhanden ist, wird die Lesart des Arm. durch die Übereinstimmung von Lat. und Gr. als falsch dargetan.

67 (41,2) „cum igitur a Deo omnia facta sint, et diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscissionis causa". Arm. „igitur omnia factus est facta sint, satana et sibimetipsi causa et aliis apostasiae". Arm. hat a Deo ausgelassen. Das Wort *eghev,* „factus est" ist nach „causa" oder „apostasiae" zu setzen. Es ist durch ein Versehen voraufgenommen.

V 7,1 „(deperire) neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui". Arm. „hoc enim non animae evenit, quia flatus est, non vitae neque spiritui". Durch die Negation vor „vitae" ist der Sinn völlig entstellt. Ob der Übersetzer oder Schreiber einen Sinn mit seinen Worten zu verbinden wußte, muß dahingestellt bleiben. „Vitae" und „spiritus" könnten nach dem Arm. auch Genitive sein.

13,1 „summi sacerdotis mortua filia". Arm. hat den vom Lat. falsch gegebenen Text noch schlimmer entstellt durch „centurionis mortuus filius".

19,1 „(Eva) per angelicum sermonem seducta est . . . (Maria) per angelicum sermonem evangelizata est". Arm. „per evangelicum sermonem seducta est . . . per evangelicum sermonem evangelizata est". Die Änderung ist vom Übersetzer selbst, da im Armenischen die Vertauschung nicht wohl möglich war.

33,4 „a Domino", Arm. „ab hominibus".

33,4 „tentent transferre", Arm. „tentent dicendo". Wahrscheinlich durch Verwechslung des armenischen Wortes.

4. Bei andern Verschiedenheiten ist vielleicht beim Übersetzer das bewußte Streben einer Verdeutlichung des ihm dunkeln Sinnes seiner Vorlage maßgebend gewesen, oder er hat unbekümmert um jeden Sinn übersetzt, was ihm gerade in den Sinn kam.

IV 25,2 (14,2) „vere enim aquae multae Spiritus Dei, quoniam dives et quoniam magnus est pater". Arm. „nam multae aquae spiritus (*hogvojn,* Genitiv) Dei, quia dives est et multus et copiosus et pater". „Dei" wird von *Massuet* und *Stieren* ausgelassen, aber durch Arm. ist die Beibehaltung gerechtfertigt.

34,5 (20,5) „invisibili patre omnium exsistente, alterum esse". Arm. „invisibili patre omnium exsistentes (*eghealq*) eum esse (*zajs* wohl nur Versehen statt *zajl,* alterum)".

39 (25,1) (Anfang) ist wahrscheinlich die Ordnung im Arm. gestört. „Sic enim oportuerat filios Abrahae, quos illi de lapidibus

excitavit Deus, et fecit, assistere ei, principi et praenuntiatori facto fidei, qui et accepit testamentum . . ." Arm. „sicut Abrahae de lapidibus excitans Deus et repraesentans filios Abrahae".

46,2 (30,2) „et ipsis non imputant qui nullam gratiam ex merito parentum debitam reddiderunt, immo et in gravissimam servitutem redigentes, maximam ab eis consecuti sunt utilitatem". Arm. „et sibi non imputant, qui gratia aliqua a parentibus in gentes facta et non vi servientes illis, et maximas ab illis consecuti sunt utilitates". Der lat. Text weist auf das widerspruchsvolle Verhalten der Gnostiker hin, die gegen Israel die schwersten Anklagen erheben, den Ägyptern aber, die dem Volk trotz aller Wohltaten und Arbeit mit Undank gelohnt haben, nichts vorzuwerfen haben. Arm. scheint den Satz mißverstanden und die Anwendung auf die Kritiker selbst gemacht zu haben *(sibi, andzanz)*, die von ihren heidnischen Vorfahren Wohltaten annehmen, ohne ihnen Dienste geleistet zu haben. Man würde freilich eher „in gentibus" erwarten. Der Gedanke wird in der Tat nachher von *Irenäus* ausgesprochen. Doch hier handelt es sich zunächst um Israel und die Ägypter. Alle Änderungen im Text scheinen Folge der falschen Auffassung zu sein.

58,4 (36,4) „tolerabilius utens Sodomitis quam his qui viderunt . . ." Arm. „tolerabilius utetur Sodomitis, quoniam qui viderunt". Arm. hat neben der unrichtigen Lesart auch eine falsche Interpunktion. Diese wird auf den spätern Abschreiber zurückzuführen sein. Die Lesart selbst ist leicht zu bessern, wenn nur statt *qanzi orq* gelesen wird *qan zors* („quam quos, qui").

V 5,1 „quoniam autem multo tempore perseverabant corpora, in quantum placuit Deo bene habere". Arm. „et quoniam longo tempore perseverabant corpora nostra, quousque placuit Deo et bene habebatur sic . . ." Arm. hat durch Einschaltung von *nostra* den Sinn wiederum entstellt, denn es handelt sich um die alten langlebigen Patriarchen. Ebenso ist der Nachsatz verderbt.

36,1 „et per huiusmodi gradus proficere et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem". Arm. „et per huiusmodi gradus et quoniam per spiritum proficit ad filium et per filium ascendit ad patrem". Lat. ist im Recht, wenn er „proficere" mit „gradus" verbindet. Ebenso ist „quoniam" des Arm. eine Durchbrechung der Konstruktion.

Diese lange Reihe der angeführten Beispiele legt nur zu sehr Zeugnis für die Mangelhaftigkeit der armenischen Übersetzung und Überlieferung ab. Wäre neben der einen Hs eine weitere erhalten, so dürfte der Text in vielen Stücken eine wesentliche Besserung erfahren. So bleibt

es oft dahingestellt, was dem Übersetzer, was dem Schreiber zur Last zu legen ist.

IV. Die Bedeutung des Armeniers für die Textüberlieferung des Werkes Adv. haer.

So sehr die bisher aufgezeigten Mängel des armenischen Textes den Wert des neuen Zeugen herabmindern, so wenig wäre es gerechtfertigt, das Zeugnis der Übersetzung zu unterschätzen. Wir besitzen doch zum wenigsten eine andere Gestalt der Überlieferung, die uns um so wertvoller sein muß, als die griechische so lückenhaft und die lateinische ihrerseits von Verderbnis nicht frei ist.

Unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit der armenischen Übersetzung von der lateinischen, einer Voraussetzung, deren Richtigkeit später begründet werden soll, darf Arm. als selbständiger Zeuge neben Lat. gelten, und wird vor allem bei der Zwiespältigkeit der lateinischen Hss oft berufen sein, das entscheidende Wort zu sprechen. Ebenso wird Arm. beim Widerstreit zwischen Lat. und der griechischen Fragmentenüberlieferung häufig den Ausschlag geben dürfen. Die hier in Betracht kommenden Tatsachen sollen unter einigen Gesichtspunkten zusammengestellt werden.

1. In den *Irenäus*-Ausgaben werden von den Herausgebern zum Teil fast einstimmig einige Texte als Glossen ausgeschieden, da sie erst in der lateinischen Überlieferung eingedrungen sein sollen. Die Haltung des Arm. ist um so beachtenswerter, als er mehrere dieser angefochtenen Stellen als ursprünglich erweist und zeigt, wie die Kritik sich in der Beurteilung des Tatbestandes täuschen kann. Die fraglichen Stellen seien deshalb alle aufgeführt.

IV 11,5 (6,7) die Worte „id est ab omnibus confirmetur“ werden nach *Harvey* meist als Glosse betrachtet, von *Harvey* selbst mit Recht beibehalten, Arm. hat sie vollständig.

25,3 gegen Schluß läßt codex Clarom. die Worte aus: „nihil plus ab eis exquisivit“. *Harvey* hält dieselben für eine Erweiterung der voraufgehenden Worte „et nihil adiecit“. Aber Arm. bestätigt die Ursprünglichkeit des Sätzchens.

28 (16,4; Arm. 52, Z. 5 u.) „sine individua largiter". Das zweite Wort, von *Harvey* als Glosse zum ersten beurteilt, ist im Arm. vorhanden.

37 (23,1) Schluß „et quattuor et quinque". *Harvey* hält „et quinque" für eine Randbemerkung zu der von Apg nicht überlieferten Zahl „quattuor". Arm. tritt für beide Zahlen ein.

40,1 (26,1) Schluß nimmt *Grabe* eine Umstellung der Sätze an und will den letzten Satz „et erit consummatus" vor den unmittelbar vorhergehenden stellen und an die Worte „legat Scripturas" anschließen. Arm. hat dieselbe Ordnung wie Lat., jedoch die beiden Sätze miteinander verbunden: „et quoniam Dominus sic disseruit . . . erit consummatus discipulus".

48,1 (31,1) „id est duae synagogae", eine Randglosse nach *Harvey*, aber auch von Arm. bezeugt.

50 (33,1) gegen Schluß „uti erueret eos — et salvaret eos". Diese Worte werden von *Harvey* wiederum als offenkundige Glosse gegen *Grabe* ausgeschieden, Arm. bezeugt die Echtheit derselben.

56,4 (34,4) „in organa pacifica" von *Harvey* als Glosse gewertet, von Arm. bezeugt.

V 13,3 bemerkt *Harvey* zu der Einführungsformel „in secunda ad Corinthios", die im griechischen Fragment fehlt, die Einfügung durch den Übersetzer lege die Vermutung nahe, daß die größere Zahl dieser Verweise vom Rande in den Text eingedrungen sei. Da Arm. dieselbe Angabe hat, erscheint *Harveys* Annahme als unbegründet. Das Fehlen im griechischen Fragment ist nur eine neue Mahnung, die Fragmentenüberlieferung mit größter Zurückhaltung zu verwerten.

30,1 *Harvey* hat den ganzen Satz „Hoc autem arbitror scriptorum peccatum fuisse . . . in iota Graecorum litteram expansam" als offenkundige Interpolation in Klammern gesetzt. Arm. hat auch diesen Text.

30,3 nach „Teitan, prima syllaba per duas graecas vocales E et I scripta". Auch diese Worte hält *Harvey* für eine Glosse, nach Arm. sind sie es nicht.

Diese Feststellungen sind nicht ohne Bedeutung, denn derartige Fragen treten bei jeder handschriftlichen Überlieferung an den Herausgeber heran. Wie auch erfahrene Gelehrte sich in ihrem Urteil und Empfinden täuschen können, zeigen die angeführten Beispiele und zeigt die *I.*-Überlieferung auch anderswo. *Harvey* hat manche Glosse angenommen, wo *Grabe* oder *Stieren* keinen Zweifel an der Ursprünglichkeit einer Lesart aussprechen. *Harvey*

seinerseits hat manche von *Grabe* oder andern Herausgebern beanstandete Stelle festgehalten, und Arm. gibt ihm Recht. In andern Fällen wird das Urteil der Kritik durch Arm. bestätigt.

2. Als Zusätze von späterer Hand in einem Teil der lateinischen Hss sind durch Vergleichung mit Arm. nicht wenige Stellen zu erkennen[1]).

IV Praef. 3 „Spiritum Sanctum" C *Harvey*] om. Arm. „sanctum". — 9,1 (5,2) „nisi qui est Deus super omnia" M2 Gr] om. Arm. rel. — 10,2 (5,5) vor Gn 14,22 „ad Deum altissimum"] om. Arm. C A. — 11,5 (6,7) Schluß „et unus Filius"] om. „unus" CV A *Mass*, *St* will auch „Filius" streichen. *Harvey* ist für Beibehaltung beider Worte. Nach Arm. ist die ganze Gruppe zu streichen und mit Recht. Der Versuch *Harveys*, die Doppellesart „et unum Verbum et unus Filius" zu rechtfertigen, ist nicht überzeugend. — 13 (7,2) „et a nostris duris" V *Gr*] om. Arm. *Mass*. — 13 J 14,7 „Patrem meum utique" C *Mass*] om. „utique" Arm. rel. „eum"[2]] om. C Arm. — 14 (7,4) „Abraham et Aaron" *Gr*] om. Arm. CV A *St Har*. — 19,1 (9,2) Ph 3.12 „aut quod iustificatus sim". Die Worte sind von Arm. ausgelassen, demnach in die lat. Übersetzung aus vet. lat. eingedrungen.

19,2 (9,3) „praestare humano generi velit" C *Mass St Har*] om. Arm. rel. Das Wort ist auszulassen, freilich mit Arm. wohl auch das vorhergehende „et", wodurch der Sinn etwas geändert wird, aber sichtlich gewinnt. „Deo autem non licebit semper maiorem gratiam praestare et pluribus muneribus honorare?"

20,1 (10,1) „cum eodem comesurus] om. CV Arm. *St*.

26,2 (15,2) „munera dent ei"] om. CV Arm. *Mass St* (die Einschaltung von „sint" nach „observantes" durch *Mass St* ist überflüssig). Arm. hat wohl auch „observantes" ausgelassen. Denn der an erster Stelle gebotene Ausdruck *(klealq zkarth)* scheint ein Synonym für „detenti" zu sein und bedeutet „allecti". Die Vermutung

[1]) Zu der handschriftlichen Überlieferung ist zu vergleichen *Fr. Loofs*, Die Hss der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapiteleinteilung, Leipzig 1890. Codex C (Claromontanus) und V (Vossius) gehören derselben Familie an. Eine zweite Familie bilden die andern Hss, A (Arundel) und die beiden Hss von *Mercier*, M1, M2. *Loofs* hat es wahrscheinlich gemacht, daß M2 die Übereinstimmung beider Hss bedeutet, M1 eine der beiden, gleichviel welche. Einige Stellen scheinen jedoch gegen diese Annahme zu sprechen. Die Ausgaben sind im folgenden durch Kürzungen bezeichnet: *Gr(abe)*, *Mass(uet)*, *St(ieren)*, *Har(vey)*.

Massuets, statt „salutem" sei „saltem" zu lesen, wird durch Arm. zurückgewiesen.

27,2 (16,2) „in terram" *Mass St Har*] om. Arm. C. — 28 (16,5) „sive castigationi" *Har*] om. Arm. CV *St*. — 29,3 (17,3) Is 43,23 „obtulisti"] om. Arm. CV A M2 *Mass St Har*. — 31,1 (18,2) „neque sine argumento"] om. Arm. C. — 34,12 (20,12) Rom 9,26 „eliberata", *Gr Mass* vermuten eine Glosse, Arm. bestätigt die Vermutung.

35,3 (21,3) ob quam causam fratris patiebatur insidias et persecutiones frater suus, sicut et Ecclesia hoc idem a *Iudaeis* patitur. Arm. (78,12 ff) propter quod ille a fratre insidias patiebatur, Ecclesia autem idem ipsum a *contribulibus (hamazgeazn)* patitur. In Lat. ist die Wiederholung von „frater suus" eine unerträgliche Härte, die Arm. vermeidet. Anderseits hat Arm. durch Auslassung von „sicut" die Verbindung etwas gelockert, und durch „contribulibus" statt „Iudaeis" den Gedanken verwischt, denn *I.* spricht im Zusammenhang von der Verfolgung des jüngeren Bruders durch den ältern. Die Anwendung macht er auf Israel (populus aetate provectior) und die Heidenwelt (iunior populus). Die Änderung kann im Arm. durch Erinnerung an 1 Thess 2,14 erfolgt sein.

45,1 (28,1) „intellegentes non intellegant"] om. Arm. C. — 57,1 (35,1) „audacem"] om. Arm. C. — 58,2 (36,2) „haec dicit Dominus omnipotens"] om. CV (A) *St*, gegen Arm. rel. *Har* sagt, CV geben nur „haec dicit Dominus", nach *St* hat so A, der „nur omnipotens" ausläßt. — 58,3 (36,3) Lc 12,36 lassen CVAM1 die Worte aus „quando revertatur a nuptiis", *Mass St* folgen. *Harvey* hat die Worte wieder aufgenommen wegen 60,1 (37,3), wo sie von *I.* angeführt sind. Der Hinweis ist indes nicht genügend, um die Aufnahme an unsrer Stelle zu rechtfertigen. Arm. bestätigt die Auslassung.

60,2 (37,5) (Schluß) läßt Arm. mit C „deserta" fort.

65 (40,1) Schluß haben die älteren Ausgaben außer *Mass* nach „incidunt in ea" den Zusatz „sed bona ex iustitia Dei". Das Fehlen derselben im griechischen Fragment ist kein hinreichender Grund, die Worte zu tilgen, aber sie fehlen auch CVA und Arm., sind deshalb mit Recht von *Mass St Har* unterdrückt.

68,1 (41,3) „quapropter David propheta ait . . . et iterum Hieremias", CV lesen „quapropter David et Hieremias propheta . . ." Arm. „quapropter Ieremias propheta ait (Ps 48,21) . . . et iterum". Ob etwa auch Arm. ursprünglich beide Namen hatte?

V 3,2 „eum qui non erat fecit ut esset". Arm. hat mit Griech. ὁ . . . οὐκ ὄντας ποιήσας, ohne εἰς τὸ εἶναι, wie Lat. beifügt, etwa in Erinnerung an Sap 1,14.

10,3 (10,2) „sic et homo non assumens (eam quae est) per fidem Spiritus insertionem, perseverat esse quod erat ante, caro et

sanguis exsistens, regnum Dei haereditate possidere non potest". So der Text der Ausgaben, nach CV. Die andern Hss lesen am Schluß „caro et sanguis regnum Dei non possidens". Arm. „caro et sanguis regnum Dei haereditare non potens". Demnach ist „exsistens" zu tilgen. Der Satz gibt einen guten Sinn ohne das Wort.

13,1 Jo 11,44 läßt A mit Arm. „mortuus" aus.

14,1 Gen 9,6 setzt A nach „hominis" das Wort „sanguis" ein, aber auch Arm. hat es nicht aufgenommen.

17,4 „quod per lignum neglegenter amiseramus". Das griech. Fragment hat „per lignum" ausgelassen, Arm. folgt darin. Somit wird der Ausdruck zu tilgen sein, obwohl er dem Zusammenhang sehr gut entspricht. Gleich darauf folgt „quoniam per lignum amisimus illud, per lignum iterum", wie alle Texte, Lat. Griech. Arm. zeigen.

17,4 „hoc ergo Verbum"] Griech. Arm. om. „verbum". — 23,2 „hoc est Parasceve, quae dicitur cena pura, id est sexta feria". Arm. hat nur „hoc est in ea, quae dicitur Parasceve". Das Übrige wird lateinische Erklärung sein.

32,1 „sive afflicti sunt". Die Worte werden von *Har* als Glosse zu „laboraverunt" betrachtet. Arm. hat sie ausgelassen.

36,1 „illuc transibunt id est in caelos". Griech. und Arm. haben „id est in caelos" nicht, die Worte dürften Glosse sein.

3. Im folgenden sollen Beispiele und Belege aus Arm. gesammelt werden, die den Wert der Übersetzung für die Beurteilung der lateinischen Hss dartun werden. Die Frage, welcher der lateinischen Klassen Arm. etwa zuneigt, ist für unsere Stellung zu den Hss nicht ohne Bedeutung. Sodann wird sich an der armenischen Textgestalt auch die Arbeit der Herausgeber leichter beurteilen lassen.

IV Praef. 1 „in erroris procedere profundum". Die Herausgeber bevorzugen mit Ausnahme von *Gr* diese Lesart gegen „procidere" bei A. Arm. deckt durch *ankzin*, procidere. — ibi C Arm.] om. VA. — evertent CVAM2] evertunt Arm. rel. — 2 (2,1) a Deo qui fecit CVA] Domino rel. *Gr*. Arm. hat nur das Partizipium und wahrscheinlich nur gelesen ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος, was Lat. übersetzt haben wird, „ab eo, qui", woraus die andern Lesarten entstanden sind. — 3,2 (2,4) spernunt, ab altera substantia . . . CV *Mass St Har*] dispernunt et ab altera subst. . . . A Arm. — 4,2 (2,7) Christum Jesum C Arm.] Jesum Christum rel. *St*. *Harveys* Vermutung, „Jesum" sei spätere Zutat, ist unbegründet. — 4,3 (3,1) Ps 101,28 tu autem idem ipse es V Arm.] om. CA *Har*. — 7 (4,3) serviens A al. Arm.] om. CV. — 9,1 (5,2) qui est Deus CVA Arm.] + super omnia M2. — 10,2

(5,5) quae est ad Deum CA Arm.] + altissimum rel. *St*. — 21,3 (11,3) Dominus VA rel. Arm.] Jesus C. — 24,2 (13,3) nostra VA rel. Arm.] om. C. — 24,3 (13,4) Jo 15,15 a Patre VAArm. *St*] + meo C rel. *Har*; manifestavi CVA] + vobis M2 Arm. — 25,3 (14,3) per typos enim CV] p. typ. ergo rel. Arm. — 27,1 (16,1) in signo testamenti CV *Mass St Har*] et erit (in) signum test. rel. Arm. — 29,1 (17,1) oblatione eorum CV] obl. hominum AM2 Arm. — 29,1 (17,1) Schluß abnuens CV] + et ostendens quod ipse nullius rei indiget AM2 Arm *Har*. — 29,3 (17,2) haec eorum sacrificia CV Arm.] haec caecorum sacr. AM2 *Gr*. — 29,3 (17,3) sic per . . ait *Har*] sicut AM2 Arm] om. sic. CV *St*. — 31,3 (18,4) Iudaei autem non offerunt CV] iam non rel. Arm. — ideo quae secundum nos creaturae sunt, offerentes A *Har*] de ea quae sec. nos creata sunt offer. V (St)] idea . . . creatura C] eam quae sec. nos creatura est offer. Arm. — 31,5 (18,6) gratias agentes dominationi CV *Gr Mass St Har*] donationi AM2 rel. Arm. — 31,5 disceret A *Har*] discerent CV Arm. *St* — sic et CV *St Har*] sicut et AM2 Ott Arm. — 33,1 (19,2) quis respicit mensuram dexterae eius, digitum eius quis cognoscit? CV *Mass St Har*] quis perspiciat mensuram et dexterae eius digitum quis cognoscit A rel. Arm. — 34,1 (20,1) et elegit CV *Mass St Har*] et fecit A rel. Arm. — in omnibus autem et nos A al. Arm. *Har*] om. et nos CV *St Mass*. — 34,2 (20,2) pronuntiavit M2 al.] om. CVA Arm. — 34,4 nec veterum qui quieverunt] om. veterum CV] om. qui quieverunt A Arm. — 34,5 (20,5) hoc autem dicunt AM2 Arm. *Gr Har*] om. CV *Mass St*. — 34,5 (20,5) per Spiritum prophetiae CV al. *St*] prophetice A Arm. *Gr Har*. — 34,6 (20,6) vivificat autem eos claritas A al. Arm.] om. CV Arm. (aber *Dei* statt *eos*). — quemadmodum enim videntes A al. Arm. *St*] om. enim CV *Har*. — 34,6 (20,6) adventum eius CV Arm. *Mass St Har*] adv. Christi A rel. — 34,6 (20,6) et omnibus qui A *Har*] hominibus qui CV Arm. — 34,7 (20,7) Deo autem exhibens CVA Arm. *Gr St Har*] Deum . . . rel. — 34,8 (20,8) erga Deum CV al.] Dominum A] eum Arm. Das wird das Ursprüngliche sein. — 34,9 (20,9) videbit eum homo CVA Arm] rel. Deum. — 34,9 (20,10) quasi figurae hominis CV *Mass St Har*] figuram A Arm. — 34,12 (20,12) unde et Ecclesiam ibi perfecit CV *Mass St Har*] sibi A Arm., griechisch wohl ἑαυτῷ. — tres speculatores CV] Arm. bestätigt tres. — cum Spiritu Sancto CVA Arm] et Spiritum S. M2. — canentibus autem CV *Har*] om. autem A Arm. *St*. — 35,1 (21,1) Schluß propter repromissionem Dei AM2 Arm. *Gr Har*] om. CV *Mass St*. — 35,3 (21,3) et quoniam multitudinis filiorum Domini prophetae fiebant Iacob *Har* nach CV, aber „fiebant" mit AM2 Ott. Diese Hss lesen „multitudines". *St* nimmt „fiebat" auf. Die Deutungsversuche *Massuets, Stierens, Harveys*, nach denen „Iacobi" oder

„Iacobo“ zu lesen ist, sind alle zu gekünstelt, als daß sie als wahrscheinlich gelten dürften. Nach Arm. ergibt sich ein sehr einfacher und klarer Sinn: „et quoniam propheta fiebat Iacob Domini multitudine filiorum, necessitas omnis fuit, ex duabus sororibus eum filios facere“ (oder „duas sorores ei filios facere“). — 36,2 et praenuntiabamur om. C] *Har* bemerkt dazu, die Worte seien störend, aber Arm. bezeugt sie. — 37,1 vocabant CV *Mass St Har*] putabant A rel. Arm. — per Esaiae prophetiam CV (prophetam)] per prophetas A al. Arm. 38,1 (24,1) praestructi CV *Mass St*] praeinstructi AM2 Arm. *Har*. — 40,1 (26,1) unde poterat Lat. *Har*] unde non pot. Arm. Griech. *Mass*. — 42,2 (27,1) gehen dem Text aus 2 Sm 12,1 ss in cod. A die Worte vorauf: „Misit enim Dominus Nathan ad David“. Dieselben werden von *Mass, St, Har* auf das Zeugnis von CV hin ausgelassen. Arm. tritt für die Ursprünglichkeit ein. — 42,3 (27,1) cum perseveraret iudicare ... CV *Gr Mass St Har*] cum iudicaret A Arm. — 46,1 (30,1) hoc consensisset Deus hodie in vera nostra profectione CV *Gr Mass St Har*. *Grabe* hat richtig die Lesart *professione* in *profectione* verbessert. Arm. hat wohl einen verderbten Text, bestätigt aber *profectione*. — 46,2 (30,2) parva de multis accipienti CV *Mass St Har*] multis laboribus A Arm. (101,26, dazu 101,21 f). Etwas später in paucis vasculis CV *Mass St* + de suis laboribus A Arm. *Har*. — 46,3 (30,3) ab hominibus CV al. *St Har*] ab omnibus A Arm. — 46,3 in ipsis A Arm. *Gr Har*] om. CV *Mass St*. — 48,1 (31,1) huiusmodi operationis A Arm. *Har*] om. operationis CV *Mass St*. — 48,1 (31,1) Dei A Arm.] om. CV. — 48,1 (31,2) quam patrem nostrum A Arm.] om. CV. — 48,2 (31,2) cum convescebatur C (V) Arm. *Mass St Har*] conversabatur A rel. — 48,2 fructificantes ex A al. Arm.] iustificatae C. — 49,1 (31,1) quassum et futile C (V fictile) Arm. *Mass St Har*] quasi casum et ruinam A (rel.) *Gr*. — 49,2 (32,1) et per omnia A Arm. *Har*.] om. CV *Mass St*. — 49,2 (32,2) concurvans *Mass* nach C (concurrans)] concurrens rel. Arm. (107,12) *miangamajn zazkelow*, das Wort heißt „verbergen“, was im Zusammenhang keinen Sinn gibt. In der armenischen Bibel entspricht das Wort dem griechischen κρύπτειν, καλύπτειν; beide Verba konnten leicht für das von *Mass* vermutete (συγ)κάμπτειν gelesen werden. — 51,2 (33,3) propriam vero Verbo CV rel. Arm.] om. Verbo A. — 51,3 (33,3) magi V al. Arm.] magis CA. — 53,2 (33,8) custodita sine fictione scripturarum tractatione plenissima A *Har*] custoditione sine fictione scripturarum tractatio plenissima *Mass St*; nach der Angabe von *Har* haben CV „custoditione“, während *St* „custoditio“ angibt (M1 custodito); die andern Hss „custodita“, „tractatio“ CVA *Gr Mass*, „tractatione“ rel. Arm. hat „custoditio incorrupta, intemerata(rum) scripturarum integra expositio (consecutio, traditio?). Custoditio, expositio sind den früheren Gliedern

gleichgeordnet „antiquus ecclesiae status, character", und den folgenden „lectio sine falsatione, dilectionis munus". — 54 (33,9) non tantum VA al· Arm.] om. C *Gr.* — 55,1 (33,11) praeformabat CV *Mass St Har*] prophetabat A al. Arm. — 55,1 (33,11) exaltationem A *Har*] exsultationem CV Arm. *St.* — 55,3 (33,12) lamentationem CVM2 Arm. + eorum A *Gr.* — 55,3 dicens de Hierusalem A Arm. *Har*] om. de Hier. CV *Mass St.* — 55,5 (33,14) in monte Horeb A al. Arm. *Har*] om. monte CV *St.* — 56,1 (34,1) quid igitur novi AM2 Arm. *Har*] om. novi CV *Mass St.* — 56,2 (34,3) et sermonem et operationem CV *Mass St*] et sermone et operatione A al. Arm. (om. et), diese Lesart ist trotz der Einsprache *Massuets* vorzuziehen, vgl. Lc 24,19, Apg 7,22. — 56,2 (34,3) in novissimo dierum A al. Arm. *Har*] om. CV *Gr Mass St.* — 56,3 [34,4] quemadmodum dixerunt prophetae A al. Arm.] om. CV *Mass St.* — 56,4 (34,4) de aliquo alio CV al. Arm.] om. alio A. — habitu tali confixus V Arm. *Mass St*] talis CA al. *Gr*] taleis confixus *Har.* — 57,1 (35,1) annuntiarent CV al.] praenuntiarent A Arm. — 57,2 (35,2) proprios A Arm.] om. CV — futurum om. CV Arm. — 58,1 (36,1) ab aliqua alia substantia A *Har*] ab alia subst. C] ab alia et alia subst. V Arm. *Gr Mass St.* — 58,3 (36,3) Lc 17,29 quoadusque CV *Mass St Har*] qua die A al. Arm. — novissimo CVA Arm.] + tempore al. — 58,4 (36,4) fructum bonum (Mt 3,10) V *Mass St Har*] om. bonum CA Arm. — 58,8 (36,6) annuntiant CV *Mass St Har*] annuntiabant A Arm. — 59 (37,1) omnibus CV Arm.] hominibus A. — 60,1 (37,3) Lc 21,34 in crapula VA al. Arm.] om. C. — 62 (38,1) et secundum quod infantilia A Arm.] om. CVM2 Graec, von *St* und *Har* als Glosse betrachtet. — 64,2 (39,2) ingratus Deo factus VA al. Arm.] om. C. — 66,2 (41,1) de omnibus huiusmodi A al. Arm.] om. CV *Mass St.* — 68,1 (41,3) bonum CV al. Arm.] om. A. — 68,2 (41,4) praebebimus CV al. Arm.] praevenimus A.

V Praef. dilectissime CV al. Arm.] diligentissime A. — 1,2 ad eum V Arm.] ad Deum CA al. *Har.* — 1,3 uti fiat A Arm.] vivificat C. — 2,1 si autem non salvetur haec CV Arm.] sic autem nos secundum haec A al. — 3,2 quod est verbum CV *Mass St Har*] verum A Arm. — 4,1 quae sunt talia CV Arm. *Mass St*] q. s. alia A al. *Har.* — 6,1 Dei V al. *Mass St Har*] om. CA Arm. — 7,1 flatum vitae existentem CV Arm.] flatus vitae eius exsistentes C. — immobilem A Arm.] immemorabilem CV *Mass St.* — 7,2 faciem Domini C *Har*] Dei V Arm.] Dei vivi A *Gr Mass St.* — 8,1 a Deo CV Arm.] ab eo A. — 8,2 vivificans Verbum A Arm.] vivificantes Verb. CV. — 9,1 omnibus CV al. Arm.] hominibus A. — 9,1 ex quo et nos retardare et ostendere conantur. Die lateinischen Hss zeigen hier mancherlei Abweichungen. C läßt die drei Worte „et nos retardare"

aus; Arm. stimmt damit überein. — V läßt die Worte „et ostendere" aus. A hat nach *Har* „et quae nos retard. et ostendere conantur". C scheint einen ähnlichen Text vor sich gehabt zu haben, da er schreibt „et qu." Arm. bestätigt „ex quo". — 9,1 format in vitam A al. Arm. *Har*] format et unitatem C *Mass St*] tenuitatem V. Über die Richtigkeit von A Arm. kann kein Zweifel bestehen. — 10,2 (10,1) a iustitia C Arm.] om. a VA al. *Har*. — 11,2 istic VA al. Arm.] ista C. — 12,2 tempore aliquo CV al. Arm.] temporale A. — 12,3 operantur CV Arm.] praeconantur A (M2). — 12,4 iisdem C Arm.] idem AM2. — 13,1 ut eius de resurrectione V *St Har*] ut ei de res. C Arm. (ut ei *et* de). — 13,3 sic enim CVA *Mass St Har*] si enim rel. Arm. (ostendent). — 13,4 si enim (2 Cor 4,11) CA Arm. *Har*] semper enim *Gr Mass St*. — 13,4 (Phil 3,10) conformatus morti. Die lat. Hss haben alle den Text sinnlos entstellt. „cooperatus mortis" AM2, „cui honoratus morti" C, „commemoratus morti"; Arm. hat das griechische συμμορφιζόμενος genau wiedergegeben. — 14,2 ab initio ex altera substantia pater operatus fuisset fieri conspersionem eius CV Arm. *Gr Mass St Har*] et initio ex altera substantiae parte . . . A al. — 15,1 (Ez 37,14) vivetis VA al. Arm.] videbitis C. — 15,2 per quam VA al. Arm.] om. C. — 15,3 quae secundum Adam CV al. Arm.] q. sec. hominem A. — 15,4 Dominus CVA Arm.] Deus al. — 15,4 tunc ad Adam CV al. Arm.] om. A. — 17,2 in totum A al. Arm.] initio tunc C initio tamen V. — 17,3 remissionis peccatorum CV Arm.] om. A. — 18,1 et hoc est verum A al. Arm. *Har*] Verbum CVM2 *Mass St*. — 18,1 (18,2) secundum conditionem, quod est conditionis A Arm. *Gr Har*] om. q. est conditionis CV *Mass St*. 18,2 receperunt AV al. Arm.] reicerunt C. — 19,1 baiulante conditione CAM2 Arm.] baiulantem V *Gr*. *Har* vermutet „per baiulantem conditionem", aber es ist kein Grund zur Änderung. — et seductione illa soluta, qua seducta est A Arm. *Har*] et seductionem illam solutam V *Gr* nach *St*; nach *Har* ist das die Lesart von C, wo irrig folgt „qua soluta" und „viro" ausgelassen ist. Im Lat. ist der ganze Satz von Anfang an unrichtig gefaßt. Die ersten Herausgeber haben zu Anfang geschrieben „veniente Domino", so hat auch Arm. Dementsprechend ist später zu lesen „faciente", wie auch Arm. bestätigt. — et si ea inoboediret (-dierat) Deo, sed (et) haec suasa est CV *Mass St Har* (doch lesen CV „si eum oboed.", was *Gr* und *Mass* in der angegebenen Weise nicht mit Unrecht verbessert haben). A und *Gr* geben den Text „et sicut illa seducta est, ut effugeret Deum, sic. . . ." Arm. hat fast ganz denselben Text „et sicut illa seducta est inoboedire Deo, ita haec suasa est". — 20,2 omnes homines] om. homines V] om. omnes A Arm. — necubi vexemur CV *Mass St Har*] Arm. ne forte damnum patiamur, also derselbe Text] ne coniurgemur M2] ne con-

iungemur A. — praeconio eius A Arm. *Har*] praeceptionem CV *Mass St.* — in terra et A *Har*] super terram sed CV Arm *St.* — 21,2 similitudinem Dei CV Arm.] M2 suam] A om. — tacuit: excaecavit autem eum hominis confessione A *Gr*] tacens repulit et excaecavit eum hominis confessione Arm.] usus est hac quae excaecavit eum, hominis confessione C (V per hominis confessionem). — (Lc 4,6) et gloriam ipsorum A Arm. *Har*] om. CV *Mass St.* — 21,3 Christus CV Arm.] om. A. — solutio CV Arm.] om. A. — homo eius CV Arm.] om. A. — 22,1 sic A Arm.] si CV. — Christus C Arm.] Spiritus AM2] om. V. — 22,2 gloria mundana CVA Arm.] gl. mundi rel. — 24,3 quod et egit A Arm. *Har*] quod detegit CV *Mass St.* — 24,4 sic etiam VA Arm.] sic antem et C. — ad hoc CV *Mass St Har*] adhuc A Arm. — 25,1 apostasiam CV al. Arm.] adventum A. — tyrannico more CV Arm.] tyr. timore A. — 25,2 sicut et VA Arm.] sed ut et C. — demutare CA al. Arm.] emundare C. — 25,3 qui CV al. Arm.] quoniam A. — Deo A al. Arm.] Domino CV. — 26,1 nondum V al. Arm.] mundi A. — Dominus V al. Arm.] sicut Dominus A. — (Dn 2,42) regni A al. Arm.] om. V. — 26,3 consentientem V al. Arm.] consentientibus A. — 27,1 liberum V al. Arm.] similiter A. — 28,2 (Ap 13,14) iubebit fieri bestiae V al. Arm.] fieri bestiae videbit A. — 28,3 etenim A *Har*] si enim V Arm. *(Mass) St.* — 29,2 cubitorum[2] V Arm.] om. A. — 30,1 docente nos V Arm.] docentes A. — (Schluß) hi putant V Arm.] imputant A. — 30,3 novissimum V Arm.] verissimum A. — 31,2 (Lc 6,40) si sit sicut magister A] om. si sit V Arm.

Codex A(rundel) bricht mit diesem Kapitel ab. C(laromontanus) hatte schon 26,1 mit dem Anfang des Zitates aus Ap 17,12 mitten im Satze geschlossen. So steht von hier an nur e i n e Hs V(ossius) zur Verfügung. Es erscheint deshalb angezeigt, die Varianten von Arm. von hier bis zum Schluß mit größerer Vollständigkeit vorzulegen.

4. Codex Vossius und Arm. 32—36:

32,1 necessarium est autem V] om. autem Arm. Der Satzbau wird dadurch verbessert. — fieri iudicium V] omnium fieri iudic. Arm. — Schluß (Rom 8,19.21) filiorum Dei] Arm. filii Dei (beidemal), was noch einmal wiederkehrt 36. Der Fehler liegt allerdings nur in dem einen Schlußbuchstaben *j* statt *z*, die wahrscheinlich von einem spätern Abschreiber verwechselt worden sind. — ad pristinum V] ad iustitiam pristinam Arm.

32,2 dixit enim V] + ei Deus Arm. — iterum ait V] + ei Arm. — quadraginta didrachmas V] quadringenta talenta Arm. — dicens ei iterum sic V] sic dicens Arm. — Euphraten V] + et enumerans numeravit decem gentes habitantes in universa regione illa Arm. — oportet

eum V] quam oportebat eum Arm.; wodurch der Satzbau zerstört wird. — Dominum (nach *St* Deum) V] Dominum Arm. — ad Deum V] ad eum Arm. — (Gal 4,28) vos . . . estis V Arm. — percipere Christum V] percip. per Chr. Arm. — firmus Deus V] firmus est in omnibus Deus Arm. — propter hoc dicebat V] propter hoc Dominus dicebat Arm.

33,1 hic est V] + enim Arm. — novi V] om. Arm. — utique hereditatem terrae ipse novabit et reintegrabit mysterium gloriae filiorum V] utique *in* hereditate terrae, quam ipse novabit et praeparabit in *ministerium* gloriae filii Dei Arm. — cum suis V] cum discipulis Arm. — illud V] om. Arm.

33,2 et cognatos V] om. Arm. — enim V] sed Arm. — aut fratres V] om. Arm.

33,3 Deus V] Dominus Arm. — ad praefinitia Regni V] ad praedicta Regni tempora Arm. — in hac vita huic Iacob V] in huius vitae peregrinatione Iacob Arm. — fratrem suum V] om. Arm. — quando V] in quo Arm. — surgentes a mortuis V] + et praeparati et dispositi a Deo Arm. — similae clarae mundae V] similae *dare* mundae Arm. Der Fehler ist jedenfalls bei V. — poma V] arbores frugiferae Arm.

33,4 et Iuda V et enim Iuda Arm. — a Domino V] ab hominibus Arm. — et non male facient V] et non poterunt male facere Arm. — nihilominus V] + fiet Arm. — quemadmodum autem in oboedientia subiecta erant V] quemadmodum ante inoboedientiam subiecta erant Arm. Lat. ist ohne Schwierigkeit darnach zu verbessern. — fructum terrae V] + vescentibus illis Arm.

34,1 (Is 26,19) qui sunt in terra V] in terra tua Arm. — (Ez 37,12 ss) V hat 37,12 nach „de monumentis vestris“ die folgenden Worte ausgelassen bis 37,13 „in quo educam“. Arm. bietet den ganzen Text. — ut sciamus V] videbimus Arm., wohl infolge von Verwechslung der Formen εἰδῶμεν und ἴδωμεν, die oft in der Schrift nicht unterschieden wurden, wie sie in der Aussprache gleich lauteten. Doch kommt im Arm. die Vertauschung der beiden Verba auch da vor, wo andere Formen gebraucht sind, zB. Mt 27,4.24, dort freilich die umgekehrte Vertauschung. — Der unmittelbar folgende Text macht für das Verständnis große Schwierigkeit. Die Herausgeber bieten seit *Mass* die Worte: „ut sciamus, quoniam in novo Testamento a veteri, qui ex omnibus gentibus colliget eos qui salvabuntur, ex lapidibus suscitans filios Abrahae, Ieremias dicit“. V hat jedoch „ac veteri quae“, was *Mass* in der angegebenen Weise geändert hat. Arm. hat durch Auslassung von *ut* im Anfang die Konstruktion verwirrt, dann vor Ieremias *et* eingeschoben. Statt der schwierigen Worte „ac veteri quae“ gibt Arm. *ajsoqik eghizin, or* (illa erunt, qui). Auch dieser

Text ist schwierig. Das Relativpronomen kann übersetzt werden „qui, quae, quod". Mit V nehme ich es als *quae* und beziehe es auf Ecclesia, die vorher genannt ist, oder auf „Novo Testamento", im Griechischen gleichfalls Femininum, also *quae*. Im ersten Fall „quae colligit", die Kirche sammelt die Gläubigen. Statt *eghizin* wäre zu lesen *eghizi* (erit) mit Tilgung des letzten Buchstabens. Die Änderung des Singulars zum Plural zöge im vorhergehenden Wort die Änderung *ajs* (illa) statt *ajsoqik* (illa) nach sich. Jedenfalls ist auf diese Weise ein erträglicher Sinn erreicht. Das Lat. ist gleichfalls ohne zu große Mühe in derselben Weise zu verbessern, statt *veteri* ist wohl zu lesen *erit*; *ac* zu verbessern in *ea*. Noch einfacher gibt sich der armenische Text bei der Beziehung von „quae" auf Testamentum. „In Novo Testamento haec erunt, quod colligit". *Haec* ist der Inhalt der im vorhergehenden Text aus Ezechiel angeführten Verheißung. In dem Falle ist am armen. Text nichts zu ändern. *Mass* und *St* ergänzen zu dem folgenden *suscitans* das Verbum *erit*. Doch ist das überflüssig. — In der folgenden Stelle aus Jer 16,14 f hat V wiederum eine Lücke von „Israel" 16,14 bis „Israel" 16,15, sodaß die Worte „de Aegypto" bis „domus Israel" fehlen. Arm. hat den ganzen Text, jedoch mit mehrfachen Abweichungen vom alexandrinischen: ex terra Aegypti gr] ex Aegypto Arm.; 15 domum Israel gr] filios Israel Arm. wie 14; a terra Aquilonis gr Arm.] ab Aquilone V; ab omnibus regionibus gr Arm.] omni regione V; expulsi fuerant illic gr Arm.] om. V; et gr Arm.] om. V; restituam, dedi gr] restituet dedit V Arm. „Restituet" ist in einigen griechischen Minuskeln zu belegen, wie auch „filios Isr." statt „domum Isr." 22 f 46 88 u. a. Dagegen „dedit" nur in der arm. Bibel. Die Übereinstimmung von Lat. und Arm. spricht für Ursprünglichkeit bei *Irenaeus*.

34,2 secundum voluntatem V] + Dei Arm. — (Is 30,25 f) super omnem collem editum V] super omnes colles editos Arm. — lumen solis septuplum diei V] lumen solis, et lumen solis septuplum in die Arm. — quemadmodum V] + et Japhet ostendit benedictio: dilatabit Deus Japheth et habitabit in tabernaculis Sem et Arm. — (Is 48,14) super omnem terram V] super bona terrae Arm — (Lc 12,38) et[2], eis om. Arm. Sonst ist der Text von Lat. und Arm. gleich. — (Is 6,11) nos V] om. Arm. — (Dn 7,27) sub caelo sunt V] sub regibus caeli Arm. — Dei om. Arm.

Es folgt im Arm. eine Lücke von Schluß 34,2 bis 34,4, Anfang des Zitats aus Is 65,18 ff. V hat wiederum eine Reihe von Worten übergangen, von 65,18 „plebem meam" bis v. 19 „super plebem meam". Diese Worte sind Arm. mit dem Rest des vorhergehenden Verbums erhalten. — 65,21 et vinum bibent V] om. Arm. — 65,22 plebis in te V] pl. meae Arm. Die Lesart „in te" konnte leicht aus „meae" entstehen. — opera hat Arm. richtig als Accusativ erkannt.

35,1 (Is 6,11) urbem terrae V] terram Arm. — de omnibus V] om. Arm. — (Is 26,10) tollatur V] + impius Arm. — haec enim alia V] talia Arm. — iusti V] sancti Arm. — Dei Patris V] om. Dei Arm. — ipsi autem sunt V] om. autem Arm., wodurch der Satz mit dem vorigen verbunden wird. — ex credentibus V] ex gentibus Arm. Die Lesart ist nach 34,1 vorzuziehen. — Ieremias V Arm. ist Baruch 4,36—5,9. — (Bar. 5,6) portatus V] portatos Arm. — tamquam thronus V] et thronus Arm. — 5,9 Deus V] + Israel Arm. — Hierusalem et regnum in ea V] + et manifestius etiam de Hierusalem et regno in ea Arm. Der lateinische Übersetzer oder der Schreiber ist von Hierusalem 1 zu 2 übergesprungen, und hat dann „regnum" falsch verbunden.

35,2 revocata V] renovata Arm. Vorher ist „revocata von Arm. durch „restituta", wohl αποκατασταθεισης übersetzt 33,4 gegen Schluß. — scribens V] om. Arm. — omnium V] om. Arm. — de Hierusalem quae in manibus descripta est V] de manibus Dei et desuper descripta Hier. Arm. — super terram, novam V (die Ausgaben zeigen durch die Interpunktion die Beziehung von „novam" zu „Jerusalem" an); „super novam terram" Arm. Diese Beziehung ist wohl richtiger, da es Irenaeus vor allem auf die Erneuerung dieser Erde ankommt, vgl. Ap 20,15; Is 65,17 und 35,2 gegen Schluß „in priori terra"; 36 „caelum novum et terra nova". Dieselbe Ordnung kehrt unten 35,2 nach dem Zitat aus 1 Cor 7,31 und Mt 24,35 novam terram wieder. — Ap 21,1 vidi V] ecce Arm. (ἰδού statt εἶδον). — iudicii V] unctionis Arm. — stagnum ignis, secundam mortem V] stagnum ignis, et esse stagnum ignis secundam mortem Arm. — (Ap 21,1) non est V] non iam est Arm. — vocem magnam de throno V] vocem de magno throno Arm. — ab Apostolo V] ab Apostolis Arm. — 1 Cor om. enim, huius Arm. — terram V] caelum Arm. (durch Versehen *erkin* statt *erkir*). — incorruptelam V Arm. (*Har* will zu Unrecht verbessern „corruptelam"). — et parantur in salutem V] et praeparati perficiuntur in ea Arm. — nihil V] + ex his Arm. — thronum V] + gloriae Arm. — et dicit Dominus: omnia V] om. Dominus omnia Arm. — quomodo V] quoniam Arm.

36,1 plantationem V] Arm. etwa „conversatio" oder „domicilium". — temporalium mundi fabricationis V] temporalis mundifabricationis Arm. — (Is 66,22) et nomen vestrum V gr] om. Arm. — id est in caelos V] om. Arm. gr. — alii tute V] alii autem gr. Arm. So war offenbar auch in der Vorlage von V geschrieben.

36,2 hanc V] om. Arm. — enim V gr] autem Arm. — eius V] Dei Arm. — a Patre secundum quod quis est dignus V] a Deo Patre sec. dignitatem, qua quis dignus inventus est Arm. — proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere V] et

ut per Spiritum proficiat ad Filium, et per Filium ascendat ad Patrem Arm. — eius V] + Deus Arm. — (1 Cor 15,27) autem V] enim. Arm. — subiecit omnia. Arm. ist von v. 27 auf dieselben Worte v. 28 abgeglitten.

36,3 habiturum V] bibiturum Arm. — pollicitus V. Hier folgt in Arm. ein längerer Text, der bisher unbekannt war. Er lautet: „Et iterum dicens: Venient dies, quando mortui, qui in monumentis sunt, audient vocem filii hominis et surgent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, et qui mala fecerunt, in resurrectionem iudicii. Primos resurgere, dicens, bonorum factores, qui intrant in requiem, dein ita surgere illos, qui iudicabuntur. Quemadmodum habet liber Genesis, finem saeculi huius esse sextum diem, id est septemmillesimus annus, et deinde sic septimum requiei diem, de quo dicit David: Haec est requies mea, iusti intrant in eam, id est septemmillesimum annum regni iustorum, in quo praemeditabuntur incorruptelam renovata conditione hac his, qui in eam servati sunt. Quemadmodum et Paulus Apostolus dicit, liberari creaturam . . . filii Dei. Confessus est in omnibus his et per omnia unus et idem Deus Pater ostenditur . . ." — qui eduxit illam V] et dedit illam Arm. — quem concupiscunt V] in quae concup. Arm. — et fiet V] et fiens Arm.

5. Armenische Sonderlesarten. Ist die armenische Übersetzung berufen, beim Widerstreit der lateinischen Hss das Schiedsgericht zu übernehmen, so darf erwartet werden, daß sie bei schwierigen lateinischen Lesarten Licht und Lösung bringen kann. Wir haben schon im vorigen Abschnitt mehrmals mit Hilfe des Arm. den dunkeln lateinischen Text aufgehellt. Die Beispiele stehen nicht vereinzelt da. Die wichtigsten sollen im folgenden angeführt werden.

5 (4,1) de Hierusalem et de *domino* audent dicere . . . Arm. (15,6) de Ierusalem et de *domo* audent dicere . . . Der Fehler kann sowohl bei Lat. als bei Arm. leicht erklärt werden. *dmno* und *domo* sind nicht weniger ähnlich als *tn* und *tan*. In der Fassung von Arm. liegt eine Anspielung an Mt 23,38 oder Lc 13,35 αφιεται υμιν ο οικος υμων. Der Zusammenhang verlangt *domo*, da von Jerusalem und dem Tempel die Rede ist, die von Gott preisgegeben wurden.

10,2 (5,5) „(non incognitus igitur erat Dominus Abrahae . . .) sed neque pater Domini, didicerat enim a Verbo *Domini*". Arm. (20,2—5) (ergo non incognitus erat et ignotus Dominus Abrahae . . .) sed neque pater eius, didicerat enim a Verbo *Deum*. Die Variante „Domini" und „eius" ist belanglos, hingegen ist der Akkusativ „Deum"

statt „pater Domini" passender. Die Vertauschung von *dmni* und *dm* ist im Lat. leicht erklärlich.

11,5 (6,7) illa est vera . . . probatio, quae etiam ad adversariis ipsis *singula* testificationis profert . . . Arm. hat denselben Text wie Lat. mit Ausnahme des Wortes „singula". Das Armenische ist unverständlich, *zkni qo*. Die Herausgeber haben durch nichts die Schwierigkeit des Textes angedeutet. Sie ist indes unschwer zu beheben. Schreibt man beide Worte zusammen und stellt man den letzten Buchstaben *o* um (zu *s*), so ergibt sich das Wort *zkniqs, sigilla*, das anstelle des lateinischen *singula* einzusetzen ist. *Grabe*, hatte durch das folgende „signantibus" veranlaßt, diese Änderung vorgeschlagen. Die arm. Ubersetzung hat leider die Worte „et signantibus, postea vero ad inimicitiam erumpentibus" wohl wegen der Homoioteleuta ausgelassen.

21,3 „omnes, qui erant in via David, in dolore animae cognoverunt . . ." Arm. (36,12 f) „omnes in via, qui in Davidis desideriosi et concupiscentes spiritu cognoverunt . . ." Der lateinische Text ist trotz der Versuche *Harveys* und anderer zu schwierig, als daß man nicht auf eine Verderbnis schließen sollte. Von „dolor animae" kann nicht wohl die Rede sein, wenn dieselben Leute den Erlöser „cum magna laetitia et exsultatione" begrüßen. Der Arm. ist freilich gleichfalls dunkel, aber leichter verständlich. Es ist wohl zu verbinden „in Davidis spiritu". Die Huldigung an Christus und die freudige Begrüßung geschieht im Geiste Davids, dessen Wort aus Ps 34,9 gerade vorher angeführt ist. Der Doppelausdruck „desideriosi et concupiscentes" stammt vom Übersetzer und entspricht dem lateinischen „in dolore", vielleicht griechisch ἐπιποθοῦντες, was von Lat. mit „in dolore" wiedergegeben werden konnte, wenn nicht eine Verderbnis vorliegt. „In via" bezieht sich nach der armenischen Fassung auf die synoptische Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem, Mt 21,8; Mc 11,8; Lc 19,36.

21,3 „laudem perficienti suo patri". So die meisten Hss, *Mass St* gegen „perficientis" der andern Ausgaben. *Harvey* bemerkt, der Schlußbuchstabe *s* sei in dem folgenden „suo" verloren gegangen. *Mass* und *St* erklären „perficienti" als Ablativ absolutus, so daß der Sinn ist: wobei er seinem Vater aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge Lob bereitete. Diese Deutung dürfte unzutreffend sein. Nach Mt 21,16 ist es der Vater, der dem Sohne Lob bereitet, und *I.* selbst gibt diesem Gedanken Ausdruck mit den Worten: „se autem esse, qui a prophetis annuntiatus sit Christus, cuius nomen in omni terra laudatur, ex ore infantium et lactentium laudem perficiente suo patre". Arm. 36,7 v. u. findet sich das Partizipium *(jarmareal)* im Nominativ, es entspricht jedenfalls einem griechischen Genitiv abso-

lutus, dessen Subjekt sowohl *nora* (eius) wie *havrn* (patris oder patri) sein kann.

34,10 (20,11) ipse autem *interpretatur* patris Verbum . . . videbatur. Arm. (73,20) ipse autem *interpretator* patris Verbum . . . videbatur. *Grabe* hatte auch hier das Richtige gesehen, *Mass* mit den folgenden Herausgebern behalten „interpretatur" bei, aber Arm. bestätigt *Grabes* Vermutung.

56,4 (34,4) a multorum deorum dementi fabricatione. Arm. (121,13) a *duorum* deorum falsa fabricatione. Es handelt sich um zwei Götter, wie auch vorher gesagt ist: ab alio et altero.

58,2 (36,2) quem illi dominum praeconabant . . . hunc Christus tradidit. Arm. (123,28 f) quem illi dominum praeconabant . . . hunc Christus patrem tradidit. Die Einschaltung von „patrem" entspricht dem von Irenaeus entwickelten Gedanken.

V 3,1 multum mali inferebat ei, ut nec veritatem simul et dilectionem auferret ab eo, et eam quae est ad eum qui fecit nos. Arm. (157,33 ff) magnum malum et damnum fecit ei, et veritatem simul et dilectionem auferens ab eo, eam quae erga factorem erat. Durch Arm. wird diese „crux interpretum" (vgl. *Gr Mass St Har*) beseitigt. Sowohl „nec" als das zweite „et" ist zu tilgen.

6,2 et non tantum templum, sed et templum Christi scit corpora nostra. Arm. (165,1 f) et non tantum templum, sed et *membra* Christi scit corpora nostra. Es ist auffällig, daß keine Ausgabe auf diese seltsame Lesart des Lat. aufmerksam macht (templum Christi), zumal zur Begründung das Apostelwort 1 Cor 6,15 angeführt ist. Das zweite Glied soll eine Steigerung enthalten, was „templum Christi" nach „templum Dei" doch nicht ist, wohl aber „membra Christi".

8,1 perficiet voluntate Patris. Arm. (168,8) perficiet voluntatem Patris. *Harvey* hatte bemerkt, „voluntatem" ergebe einen bessern Sinn.

16,1 (16,2) tunc autem hoc Verbum ostensum est. Arm. (192,9 f) tunc autem et hoc *verum* ostensum est. „Verbum" ist eine innerlateinische Verderbnis, die von allen Hss geteilt wird.

22,1 quomodo . . . diabolica ignorantia solvere poterant et fortem vincere. Arm. (206,19 ff) quomodo . . . diabolicam ignorantiam solvere et destruere poterant et fortem vincere? Der Parallelismus verlangt die arm. Fassung notwendig, sie war auch von *Grabe* schon vorgeschlagen worden. *Mass.* möchte „a diabolica ignorantia" lesen.

24,4 „percipere Christum, Abrahae promissionem". Arm. (232,26 f) percipere per Christum Abrahae promissionem. Gegen Lat. offenkundig die bessere Fassung, „per" ist Lat. verloren gegangen, was um so leichter möglich war, als jedenfalls die Kürzung angewandt war.

Als Ergebnis unsrer Vergleichung des lateinischen Textes mit dem armenischen dürfen etwa folgende Sätze aufgestellt werden:

Wo Lat. und Arm. übereinstimmen, ist ohne Bedenken auf den ursprünglichen Text zu erkennen. Beim Zwiespalt der lateinischen Hss unter sich kommt dem Arm. die Entscheidung zu, gleichviel welche Familie der Lat. eine Lesart vertritt.

Keine der beiden Familien bietet durchweg den bessern Text. Die Gegenüberstellung hat gezeigt, daß Arm. bald mit CV, bald mit AM geht. Der Wechsel ist in denselben Sätzen häufig. Mit andern Worten, auch die Gruppe CV ist keineswegs als die führende in der Herstellung des lateinischen Textes zu betrachten. Auslassungen, Fehler aller Art sind fast ebenso häufig und störend, als in A. Indes mag eine genauere Vergleichung der Hss das Ergebnis da und dort noch etwas ändern.

Die lateinischen Varianten sind, wie schon früher angenommen wurde, ausnahmslos innerlateinische Verderbnisse. Deshalb darf Arm. beim Streit der lateinischen Überlieferung zur Entscheidung der ursprünglichen lateinischen Fassung gehört werden. Wo alle lat. Hss gegen Arm. stehen, ist im einzelnen Fall zu prüfen, auf welcher Seite die richtigere Lesart sich findet. Wie sehr auch Arm. Mängel aller Art an sich trägt und zum Teil von Anfang an getragen, haben unsere Untersuchungen zur Genüge dargetan.

Für den Textkritiker sei noch eigens auf die Tatsache hingewiesen, wie zahlreich in der ganzen Überlieferung, in der ältesten Gruppe CV, wie in der jüngeren AM, in der armenischen Übersetzung wie in der Überlieferung der griechischen Fragmente die Auslassungen sind. Die Gründe sind der verschiedensten Art, zuletzt ist es immer wieder Unachtsamkeit und Ermüdung. Welche Vorsicht in der Annahme von Glossen geboten ist, hat sich uns mehr als einmal gezeigt.

(Schluß folgt.)

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Institutiones Metaphysicae generalis (Éléments d'ontologie) par le P. *Pedro Descoqs S. J.*, professeur de philosophie au scolasticat de Jersey. I: Introductio et Metaphysica de ente in communi. 638 S. gr. 8°. Paris 1925, Beauchesne. Fr 66.—.

Es ist ein umfangreiches und gelehrtes Werk, das uns der Verf. mit dem vorliegenden ersten Band seiner Institutiones Metaphysicae generalis bietet. Diese Institutiones sind keineswegs als Text gedacht, der den Vorlesungen über Ontologie zugrunde gelegt werden soll. Der gelehrte Verf. beabsichtigt vielmehr, durch sein Buch in erster Linie dem Lehrer der Philosophie an die Hand zu gehen, dann aber auch den begabteren und strebsameren Hörern Gelegenheit zu bieten, ihre metaphysischen Kenntnisse zu erweitern und zu vertiefen. Diesem Zweck entsprechend sucht er vor allem durch reiche Angabe der einschlägigen Literatur und bibliographische Notizen den Leser auf die Quellen aufmerksam zu machen, aus denen er schöpfen kann, und es sind nicht nur die hervorragendsten alten Autoren, deren Werke *D.* anführt, sondern es werden auch die neueren und neuesten Erzeugnisse der einschlägigen Literatur, sowohl der scholastischen als auch der modernen Philosophie, berücksichtigt.

Was aber das vorliegende Werk besonders auszeichnet, ist der Umstand, daß auch solche Fragen den Gegenstand eingehender Erörterung bilden, die vielfach in den gewöhnlichen Textbüchern aus Gründen der Kürze und Übersicht nicht behandelt werden können. Es sei hier besonders auf den Abschnitt 1 u. 3 des zweiten Teiles verwiesen.

Das Buch ist in erster Linie wohl für französische Leser geschrieben. Daraus erklärt es sich, daß neben dem lateinischen Text

nicht nur zahlreiche französische Zitate, sondern auch lange Partien in der Muttersprache des Verf.s geboten werden. Ja der Autor übersetzt selbst Stellen aus deutschen Philosophen ins Französische. Da ist er allerdings in der Auswahl nicht immer glücklich. So findet sich S. 601—603 ein Teil einer Abhandlung über die „ewigen Wahrheiten nach dem hl. *Thomas*" von ihm ins Französische übertragen, welche auf einer Interpretation des Aquinaten beruht, die uns durchaus nicht einwandfrei erscheint.

U. E. hätte das Werk nur gewonnen, wäre es, abgesehen von den Zitaten in der Sprache des Originals, ganz lateinisch geschrieben worden, und hätte sich der Verf. einer klareren und leichteren Darstellung beflissen. Die Art, wie er seine Gedanken entwickelt und zum Ausdruck bringt, ist oft sehr schwierig. Man vergleiche zB. seine Ausführungen über die Einheit, Verengerung und Analogie des Seinsbegriffs, über den Satz vom zureichenden Grund usw.

Das Buch enthält, wie schon der Untertitel „Introductio et Metaphysica de ente in communi" besagt, zwei Teile. Der erste, kürzere Teil trägt die Überschrift „Prolegomena". In dieser Einleitung gibt der Verf. Begriff und Einteilung der Metaphysik (S. 9—42) und handelt von der Methode (42—107). Viel Beachtenswertes und Lehrreiches wird der Leser hier finden. Wir machen beispielsweise nur aufmerksam auf den Abschnitt „De auctoritate in philosophia" (78—93). Diese Ausführungen zeigen, daß *Descoqs* sehr gesunden Grundsätzen huldigt und einen durchaus einwandfreien Standpunkt vertritt.

In den Prolegomena äußert er sich mit einer gewissen Schärfe gegen die im 19. Jahrh. allgemein befolgte und zum großen Teil auch heute noch an den Lehranstalten für scholastische Philosophie beibehaltene Studienordnung, nach welcher die Ontologie schon im ersten Jahrgang vorgetragen wird. Er ist mit *Geny, Barbedette* und anderen für die Rückkehr zur alten Lehrordnung (vgl. 35 f) und macht für seine Ansicht geltend, daß eine Reihe von Fragen, die in der allgemeinen Metaphysik behandelt werden, Kenntnisse aus der Theodizee, Kosmologie usw. voraussetzen (vgl. 39); auch würden, so meint er, manche Hörer des ersten Jahrganges durch die Schwierigkeiten, die aus jener angeblich falschen Methode erwachsen, für immer der Philosophie entfremdet.

Hierzu erlauben wir uns zu bemerken: Es läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Fragen aus der allgemeinen Metaphysik (zB. die Analogie des Seinsbegriffes, die Lehre vom rein Möglichen und anderes) manche Kenntnisse aus den übrigen Fächern der scholastischen Philosophie voraussetzen und darum für das

Verständnis der Hörer im ersten Jahr der Philosophie mit Schwierigkeiten verbunden sind. Aber wie wäre es, wenn man die Ontologie statt an den Anfang an das Ende setzte, so daß Kosmologie, Psychologie, Theodizee, Ethik vor der allgemeinen Metaphysik vorgetragen würde? Hätte man in diesem Falle nicht mit unvergleichlich größeren Schwierigkeiten zu kämpfen? Wie könnte man beispielsweise die Beweise für das Dasein Gottes behandeln, ohne die Lehre über das Kausalitätsprinzip als bekannt vorauszusetzen? Wie könnten das Wesen und die Eigenschaften Gottes zum Gegenstand metaphysischer Erörterungen gemacht werden vor Hörern, denen die Lehrstücke aus der allgemeinen Metaphysik über potentia und actus, über Substanz und Akzidens unbekannt wären? Gewisse Teile aus der Ontologie müssen unbedingt im ersten Jahrgang der scholastischen Philosophie tradiert werden, will man methodisch nicht von der Scylla in die Charybdis fallen. Alle Schwierigkeiten zu vermeiden, ist unmöglich: sie sind eben mit der Eigenart des zu behandelnden Gegenstandes und mit dem nicht selten zu Tage tretenden Mangel an spekulativer Begabung seitens der Hörer gegeben. Ist übrigens der Lehrer ein Mann von Methode und lebt er seinem Fach, so werden viele Schwierigkeiten von selbst verschwinden. — Damit soll jedoch keineswegs in Abrede gestellt werden, daß es vom Standpunkt der Methode aus vorteilhaft wäre, wenn die schwierigsten Fragen der allgemeinen Metaphysik einer späteren Zeit zugewiesen würden, da die Hörer bereits reifer und im spekulativen Denken geübter sind.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Schrift liegt natürlich im zweiten Teil. Dieser setzt sich aus drei Abschnitten zusammen. Im ersten wird vom Seinsbegriff (ens ut sic) und vom reinen Gedankending (ens rationis) gehandelt (S. 131—307); den Inhalt des zweiten Abschnittes bildet die Lehre über die Seinsattribute (317—431); im dritten Abschnitt finden sich die Ausführungen über die Prinzipien, welche sich aus dem Sein als solchem herleiten lassen; es sind dies das Gesetz des Widerspruchs, der Satz vom zureichenden Grund und das Prinzip der Konvenienz.

Was nun die Ausführungen im ersten Abschnitt betrifft, so muß rückhaltlos anerkannt werden, daß der Verf. bestrebt ist, die schwierigen Fragen über den Seinsbegriff gründlich und allseitig zu behandeln. Mit seiner Lehre in der ersten und zweiten These sind wir einverstanden. In der dritten These handelt der Verf. von der Contractio des Seinsbegriffes und gibt die negative Lösung auf die Frage, wie der Seinsbegriff kontrahiert wird. Die positive Lösung wird im anschließenden Corollarium II (S. 201 f) mit folgenden Worten

gegeben: „Libenter dicemus, dummodo excludatur omnis transitus per analysim ab implicito ad explicitum, contractionem entis ad inferiora fieri per expressiorem conceptum . . . Etenim conceptus entis, ut conveniat tali vel tali enti, determinandus est addita aliqua differentia. Atqui haec additio . . non potest esse stricta, sed fit per clariorem expressionem realitatis in notione entis confuso modo repraesentatae".

Wir schließen uns der negativen Lösung an, die der Verf. von der in Rede stehenden Frage gibt und sind mit ihm der Ansicht, daß der von allen Seinsobjekten losgelöste und gleichsam über allen Gattungen und Arten schwebende abstrakte Seinsbegriff die Differenzen weder implicite noch explicite als solche in seinem Inhalte birgt. Es kann darum, wie der Autor dieses Werkes richtig hervorhebt, jener Begriff durch keinerlei Analyse differenziert und seinem Umfange nach verengert werden, auch ist es durchaus zutreffend, daß der genannte Seinsbegriff wegen seiner formalen Transzendenz eine Verengerung (contractio durch metaphysische Zusammensetzung ausschließt.

Aber es ist nicht minder ausgeschlossen, daß der eben beschriebene abstrakte Seinsbegriff auf dem Wege eines deutlicheren Erfassens (einer expressior conceptio) kontrahiert werden könne. Denn der Inhalt dieses Begriffes ist ja lediglich das Etwas oder der Gegensatz zum absoluten Nichts. Aus diesem Inhalt kann aber durch deutlicheres Erfassen unmöglich die Seinsdifferenz als solche erschaut werden; denn durch keinerlei deutliche Erkenntnis kann etwas da entdeckt werden, wo es nicht ist.

Da *Descoqs* in der angeführten Stelle unter „notio entis" unsere Vorstellung im Geiste zu verstehen scheint, der als Gegenstand das abstrakteste Sein als solches entspricht, und mit dem Ausdruck „realitas" eben dieses von allen Differenzen losgelöste Sein bezeichnet, so muß aus dem angeführten Grunde seine positive Lösung in der gegenwärtigen Frage abgelehnt werden.

Indem der Verf. hier zur Lehre der *Suaresianer* in Gegensatz tritt, scheint er wohl zu übersehen, daß es zwischen dem abstraktesten und dem konkreten Seinsbegriff ein Mittelding gibt, nämlich das „ens sub ente contentum". Mit Bezug auf dieses letztere stellt der große spanische Philosoph die These auf, daß es nur eine Verengerung des Seinsbegriffes gebe „per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente"[1]. Das „ens sub ente contentum" ist keineswegs der durch unsere abstrahierende Denktätigkeit von allen Seinsobjekten losgelöste allgemeine Seinsbegriff, sondern

---

[1]) *Suarez*, Disp. Met. 2, s. 6, n. 7.

das konkrete Seinsobjekt, in dem sich der genannte Begriff seinem Inhalte nach verwirklicht findet, es ist, um ein konkretes Beispiel zu gebrauchen, die Substanz, lediglich unter der Rücksicht des Seins aufgefaßt, oder das Unendliche, ausschließlich als Seiendes betrachtet. Daß hier eine Verengerung des Seinsbegriffes (eine contractio) möglich ist, liegt auf der Hand; denn erkenne ich die Substanz nur als ein gewisses Seiendes, so entspricht dieser Erkenntnis ein Formalobjekt, das indifferent ist, ob es zur Klasse der Substanzen oder Akzidenzen gehört; soll es der ersteren zugeordnet werden, so muß es durch Hinzufügung der Perseität näher bestimmt und kontrahiert werden. Hierzu bedarf es aber nur einer genaueren und deutlicheren Erfassung des in der Substanz verwirklichten Seins. Denn da dieses letztere in der Substanz auch die Perseität durchdringt und bezüglich derselben konstitutiv ist, braucht das in Rede stehende Sein nur genauer und deutlicher erfaßt zu werden, damit die Perseität und damit die Substanz als solche erkannt werde. So wird im angeführten Beispiel der Seinsbegriff zur Substanz kontrahiert, und was von diesem Falle gilt, gilt mutatis mutandis auch von jedem anderen.

In der Lehre von der Analogie des Seins vertritt *D.* die Ansicht, daß das Prädikat der Analogie nicht dem einheitlichen abstraktesten Seinsbegriff beigelegt werde, sondern dem „ens contractum“ und zwar, wo es sich um die Analogie der Beziehung (analogia attributionis) und die Analogie der Verhältnisse (analogia proportionalitatis) handelt, sei das Prädikationssubjekt das ens a se und das ens ab alio, die Substanz und das Akzidens.

Wir halten diese Auffassung für falsch. Denn die Frage nach der Analogie des Seins bezieht sich nicht auf die Seinsbegriffe, sondern auf den Seinsbegriff, und der Satz: „ein Begriff sei in metaphysischem Sinne analog“, besagt, er vollziehe seinen Abstieg zu den verschiedenen unter ihm stehenden Objekten nicht wie der eindeutige Begriff (conceptus univocus) in derselben, sondern in wesentlich verschiedener Weise. Die Frage nach der Analogie oder der Eindeutigkeit dreht sich also immer um den abstrakten, von den Objekten losgelösten Begriff. Dieser ist aber in unserem Falle nicht das ens a se und das ens ab alio usw., sondern der oben geschilderte, nach Suaresischer Redeweise objektive Seinsbegriff, dessen Inhalt das „Etwas“ oder der Gegensatz zum absoluten Nichts bildet. Freilich bedeutet das Prädikat der Analogie nicht eine innere Bestimmung des Seinsbegriffs, sondern besteht in einer sogenannten denominatio extrinseca. Vgl. unsere Quaestiones selectae ex philos. schol. fundamentali, p. 85 f.

Wenn wir die Art und Weise ins Auge fassen, wie der Autor die schwierigen Fragen über den Seinsbegriff behandelt, so verdient

gewiß sein Bestreben, durch genaue Definitionen, Einteilungen und Unterscheidungen Klarheit zu schaffen und alle Zweideutigkeiten zu vermeiden, unser Lob. Allein hierin scheint er manchesmal etwas zu weit gegangen zu sein. Wir verweisen hier beispielshalber auf die Einteilung der praedicatio identica und formalis (S. 151 f) und auf seine Lehre über das Enthaltensein der Seinsobjekte im allgemeinen Seinsbegriff (S. 185—188). Seine Ausführungen über die Analogie wären einfacher und leichter geworden, wäre der Autor bei der herkömmlichen Definition des hl. *Thomas* geblieben und hätte er das „secundum rationem partim eandem partim diversam" in einer Anmerkung oder, wie es auch andere Metaphysiker machen, gelegentlich der Lösung einer Schwierigkeit erklärt. Er zog es vor zu definieren: conceptus analogus est, „qui dicitur de pluribus secundum rationem simul eandem et diversam" (S. 209 f). Erheblich leichter wäre dem Leser dieses Abschnittes die Arbeit geworden, hätte der Verf. ausgiebiger vom Illustrationsmittel geeigneter Beispiele Gebrauch gemacht.

Größere Klarheit und Genauigkeit wünschten wir ferner in seiner Lehre über das Obiectum formale und den Conceptus obiectivus. S. 214 leitet er unter 1. a) aus der Definition des Formalobjektes den Satz ab: „Conceptum obiectivum et obiectum formale eandem realitatem esse, actum nempe cognoscitivum, qui sit vitalis imago obiecti". Auf derselben Seite unter 2. c) gibt er seiner Auffassung Ausdruck, daß der objektive Seinsbegriff von den Seinsdifferenzen ausgesagt werden könne, nicht zwar in dem Sinne, als ob zwischen ihm und den Seinsdifferenzen eine „formale Identität" angenommen werden dürfe, aber doch so, daß der objektive Seinsbegriff als sachlich identisches Prädikat den Seinsdifferenzen beigelegt werden könne. Wir fragen: ist der vitale Akt in unserem Geiste identisch mit der Aseität oder mit jener Differenz, welche das Sein in der Substanz zur Substanz macht?

Der kürzeste Abschnitt ist der zweite, in dem mehr minder die traditionelle Lehre über die Seinsattribute vorgetragen wird. Über die Seinsattribute im allgemeinen sagt uns der Verf. sehr wenig; er widmet diesem Gegenstand ungefähr vier Seiten. In seinen Ausführungen über das unum sieht er mit Recht vorläufig von den Theorien über das Individuationsprinzip und anderen nicht streng hieher gehörigen Fragen ab, um sie im 2. u. 3. Band dieses Werkes einzeln zu behandeln.

Das unum wird mit Berufung auf *Thomas* (1. P., q. VI. a. 3 ad 1) definiert als „indivisum in se et divisum a quolibet alio et ideo non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique competit secundum suam essentiam" (322). Diese vom Autor selbst zwischen Gänsefüßchen gesetzten Worte sind

dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, als handelte es sich um ein Zitat aus dem hl. *Thomas*; allein beim Aquinaten sucht man an der angeführten Stelle vergeblich das „divisum a quolibet alio". — Über den wichtigen Begriff des unum per se hätten wir etwas eingehendere Untersuchungen erwartet. S. 327 vertritt *D.* die eigenartige Ansicht, daß in der konkreten Ordnung der Dinge zwischen der Substanz und ihrem Akzidens eine unitas per se bestehe; denn aus der Zusammensetzung dieser beiden ergebe sich ein „ens stricte unum". — In der Lehre über die ontologische Wahrheit steht der Verf. auf dem Boden des echten Realismus. Im Gegensatz zu jener Auffassung, nach welcher die ontologische Wahrheit nicht in der Übereinstimmung der Sache, wie sie an sich ist, sondern lediglich des Gegenstandes, wie er im Intellekt ist, bestehen soll, definiert er die ontologische Wahrheit als die „conformitas entis prout in se habetur a parte rei cum intellectu" (S. 345). — Das Wesen des Übels als solches erblickt er in einer reinen Privation.

Sehr eingehend werden im dritten Abschnitt die Seinsprinzipien behandelt. Auch hier betont *D.* mit aller Schärfe: „Leges mentis sunt leges essendi" (436). Alle Anerkennung verdienen seine Ausführungen über die Prinzipien im allgemeinen, ferner seine Erörterungen über das Gesetz des Widerspruchs, seine Stellungnahme gegen *Kant* in dieser Frage (465 f) und manches andere. In der Lehre über den Satz vom zureichenden Grund deckt sich unsere Auffassung nicht durchwegs mit der des Verf.s (vgl. unsere Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grund in Ztschr. f. k. Theol. 47 [1923] 329 ff). Das genannte Prinzip bezeichnet er S. 566 als „principium syntheticum in re necessaria". Damit ist aber der analytische Charakter nur in jener Auffassung geleugnet, nach welcher als analytische Urteile ausschließlich jene zu gelten haben, in denen sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat aus der Zergliederung des Subjektsbegriffs allein ergibt. Faßt man, wie es bei den Vertretern der scholastischen Philosophie sehr oft geschieht, den analytischen Satz etwas weiter, so daß als solcher jedes Urteil angesprochen werden kann, in dem das Verhältnis der Identität oder Verschiedenheit zwischen Subjekt und Prädikat unabhängig von der Erfahrung oder Auktorität schon aus der Zergliederung und Vergleichung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes erkannt wird: so ist der Satz vom zureichenden Grund nach *D.* analytisch. Es ist nichts weiter als ein Streit ums Wort, wie er selber sehr richtig hervorhebt. Freilich wären wir mit *P. Geny* für die Beibehaltung der älteren Redeweise gewesen und dies um so mehr,

da uns die Gründe, die der Verf. für seine neue Terminologie ins Feld führt, nicht überzeugen. Ein Zurückweichen vor *Kant* und den Modernen erscheint uns nur dann berechtigt — selbst wo es sich lediglich um die Terminologie handelt — wenn wirklich zwingende Gründe dazu vorhanden sind.

Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß sich der Verf. auch der eben genannten Redeweise bedient, wo er über den Charakter des Kausalitätsprinzips spricht. In diesem Sinne schreibt er: ‚l'être qui n'a pas en lui sa raison suffisante a une cause' „est, dans l'ordre discursif un jugement synthétique au sens moderne du mot".

Wir schließen diese Besprechung mit dem Wunsche, daß dem ersten Band dieses Werkes bald die übrigen folgen mögen und daß die wissenschaftlichen Leistungen des gelehrten Verf.s allgemein die verdiente Anerkennung finden.

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

Philosophia naturalis in usum scholarum auctore *Carolo Frank S. J.* 8° (XV u. 365 S.) Friburgi Brisg. 1926, Herder. M 6.—, geb. M 7.20.

Wie der Verfasser in der Einleitung hervorhebt, trat man an ihn mit dem Ansuchen heran, das bekannte Kompendium der Naturphilosophie des P. *Haan* neu herauszugeben. In dem ernsten Streben, bei dieser Arbeit den neueren großen Fortschritten der Naturwissenschaft gerecht zu werden, ist aus der Hand des Herausgebers ein völlig neues ausgezeichnetes Buch hervorgegangen, das erfreulicherweise so manches bringt, dessen in dem früheren Werke nicht einmal Erwähnung geschieht. Die Idee, nach deren Verwirklichung *Frank* in seinem Werke strebt, läßt sich ganz kurz dahin aussprechen: es soll eine gedrungene Gesamtdarstellung der neuscholastischen Naturphilosophie geboten werden, gegründet auf dem sicheren Fundamente einer gesunden Metaphysik und ebenso der modernen Naturforschung.

Das ganze Werk umfaßt zwei Hauptteile: I. De natura rerum corporearum und II. De evolutione historica organismorum. Es tritt also schon in dieser Hauptgliederung der starke biologische Einschlag klar zutage.

Der erste Hauptteil handelt in drei Büchern de proprietatibus omnium rerum naturalium (1), de variis ordinibus rerum naturalium eorumque differentiis essentialibus (2) und de constitutione substantiae corporeae (3). In der Ausführung dieser Themata geht der Verf. meist die herkömmlichen peripatetischen

Gedankengänge, hin und wieder aber in ganz origineller und geistreicher Weise, zB. in der Behandlung des Zweckproblems und später (im 2. Hauptteil) in der schwierigen Frage nach der Natur und Tätigkeit des Lebensprinzipes. Als interessant mag *Franks* Ansicht über die Ubicatio erwähnt werden: Ubicatio „dicenda est determinatio intrinseca substantiae, ratione ab ea distincta, quam substantia amittere vel recipere potest“ (p. 57). Mag auch die Spezialfrage nach dem Wesen der Ubicatio von sekundärer Natur sein, so scheint es jedenfalls prinzipiell bedeutungsvoll, daß *Frank* ebenso wie so manche Neuscholastiker in der Annahme solcher akzidenteller Bestimmungen und Wesenheiten keinen Verstoß gegen das Kausalitäts- oder gar Kontradiktionsprinzip erblickt. — Der Abschnitt: De legibus naturae et de miraculis, ist wohl etwas gar kurz weggekommen.

Im zweiten Buche: De differentiis specificis corporum, wird sehr gründlich behandelt der wesentliche Unterschied zwischen Leblosem und Belebtem, zwischen Tier und Pflanze und zwischen Mensch und Tier. Man fühlt beim Studium dieser Teile sofort heraus: Hier ist *F.* auf seinem ureigensten biologischen Fachgebiete.

Das dritte Buch De constitutione substantiae corporeae geht auf die gegenwärtigen ernsten Kontroversen in betreff des peripatetischen Systems ein. Einem gemäßigten philosophischen Atomismus wird eine entsprechende Wahrscheinlichkeit eingeräumt, zumal nach *F.* das eigentliche Hauptargument für das scholastische System ex mutatione substantiali (pro anorganicis) keineswegs völlig zwingend ist. Auf Grund von metaphysischen Spekulationen präzisiert somit der Verf. seinen endgültigen Standpunkt in dieser Streitfrage durch die These XXVIII: „Corpora elementaria anorganica esse similiter composita variis rationibus solide probatum dici potest“. Das „solide“ wird hier gemildert durch das „potest“ statt „debet“ und zeigt jedenfalls deutlich, daß sich *F.* über den problematischen Charakter derartiger metaphysischer Spekulationen vollkommen klar ist, ganz in Übereinstimmung mit *Donats* Ansicht, der ebenso in seinem bestbekannten Werke Cosmologia hier auf eine Verwechslung des ordo logicus mit dem ordo ontologicus hinweist (cf. l. c. p. 178).

Der zweite Hauptteil des Gesamtwerkes, der sich mit der Entwicklung der Lebewesen befaßt, geht umfassend auf die vielen Probleme der modernen Transformations- und Deszendenztheorien ein. Zunächst werden die irrigen Ansichten kurz und bündig zurückgewiesen, dann wird das eigene System einer gemäßigten Transformations- und Deszendenztheorie herausgearbeitet.

Ein reichhaltiges alphabetisches Sachregister bildet den praktischen Schluß des Werkes.

Soweit der Inhalt des neuen Kompendiums. Was nun die Art der Darstellung und Durchführung anlangt, so ist Klarheit und Gründlichkeit besonders in jenen Abschnitten, die das Spezialgebiet des Verf.s berühren, anerkennend hervorzuheben. Angenehm berührt den neuzeitlichen Naturphilosophen *F.s* Bestreben, überall, wo es nur irgendwie angängig ist, das aprioristische, in früheren Epochen manchmal allzuleicht angewandte Beweisverfahren durch solide, auf gesicherte naturwissenschaftliche Tatsachen begründete Induktion zu ersetzen. Manchmal mag vielleicht dadurch Darstellung und Studium etwas schwieriger und dornenvoller sich gestalten, aber sicher nicht zum Schaden der Sache oder Methode, die sich gerade durch starke Betonung des induktiven Elementes als echt scholastisch ausweist. Als am besten gelungen ist ohne Zweifel die Philosophie der Lebewesen zu bezeichnen und es dürfte in der gesamten scholastischen Naturphilosophie kaum ein Werk zu entdecken sein, das in ähnlich gründlicher Weise die Philosophie des Organischen behandelt. Freilich sind auch gerade durch diesen Vorzug die anderen Gebiete der Naturphilosophie an Umfang und Inhalt etwas benachteiligt worden und zu kurz gekommen. Hier zu ergänzen und weiterzuführen wird sicher Sache der folgenden Auflagen sein und soll in keiner Weise die Anerkennung der gediegenen Leistung beeinträchtigen. Möge das Buch in den katholischen Instituten neben dem ähnlichen ausgezeichneten Werke von *Donat* viel Nutzen und Segen stiften.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker. Von Dr. theol. *Jos. Ranft,* Kurat am Luitpoldkrankenhaus Würzburg. Würzburg 1924, St. Rita-Verlag. 8° (XII, 151, VIII S.) M 3.—.

Nikolaus v. Kues, von Nikolaus V zur Kardinalswürde erhoben und später zum Bischof von Brixen ernannt, ist eine markante Persönlichkeit, gleich groß als Eiferer für die kirchliche Einheit, als Reformator der Sitten, als Gelehrter von allseitiger Bildung und Mystiker von tiefer Innerlichkeit. Mit dem Mystiker befaßt sich die vorliegende Schrift. Der Cusaner, der von Natur aus ein sehr warmes und für die Religion empfängliches Gemüt besaß und daher allem trockenen Intellektualismus abhold war, strebte zeitlebens immer darnach, mit der Gottheit in eine innige,

lebensvolle Beziehung zu treten und schloß sich daher mit Vorliebe an die deutschen Mystiker, vor allem an Meister *Eckhart* an. Aber er mußte auch in gewisser Beziehung das gleiche Los mit diesem teilen. Wie die Feinde *Eckharts* es dahin brachten, daß mehrere seiner Sätze von der kirchlichen Autorität verworfen wurden, so entging auch er dem Schicksal nicht, daß seine Lehre als unkirchlich, ja sogar als pantheistisch gebrandmarkt wurde. Von katholischer Seite war es besonders *Gloßner*, der im Kusanischen Gottesbegriff nichts anderes erblickte als das abstrakte, allen Dingen gemeinsame und von allem aussagbare Sein.

Diesen und ähnlichen Anschuldigungen gegenüber sucht *R.* den Kardinal in Schutz zu nehmen und aus dessen Äußerungen nachzuweisen, daß er über das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen im Grunde gar nichts anderes lehrte, als was auch die Meister der Hochscholastik angenommen haben, und daß auch die verfänglichsten Äußerungen, in denen er die Transzendenz Gottes über die Welt zu leugnen scheint, eine gesunde Auslegung zulassen, wenn man nicht am äußern Wort haften bleibt, sondern in seinen Ideengang eingeht. Die Einzelheiten dieser Apologie können hier nur kurz angedeutet werden.

Das Fundament der Kusanischen Spekulation ist seine Ideenlehre. In dieser stimmt er aber mit der Scholastik vollkommen überein: Gott hat von Ewigkeit her die Ideen aller Dinge in sich; in ihm besitzen sie kein gesondertes Sein, sondern sind mit der göttlichen Wesenheit identisch. Gott ist keineswegs das leere, unbestimmte und abstrakte Sein, das von allen Dingen ausgesagt wird, sondern vielmehr das reine, lautere Sein, zu dem nichts hinzutreten kann, die höchste, unendliche Aktualität, die jede Potenzialität und Beschränkung ausschließt. Auch der von *Nikolaus* zur Bezeichnung der göttlichen Wesenheit erfundene Terminus: „Possest", drückt keine Potenzialität in Gott aus, sondern will im Gegenteil dieselbe verneinen und besagen, daß alles, was möglich ist, in Gott Wirklichkeit ist, weil er eben die Idee aller Dinge ist. Das Gleiche gilt von der Bezeichnung Gottes als der „Coincidentia oppositorum", mit der *Nikolaus* nur ausdrücken will, daß Gott, ohne in sich selbst einen Gegensatz zu haben, in absoluter Einfachheit das Urbild aller, auch der entgegengesetzten Dinge ist. Daß der Kardinal von jedem Pantheismus und jeder Vermengung Gottes und der Welt weit entfernt ist, ergibt sich schon daraus, daß er eine Schöpfung aller Dinge aus Nichts lehrt und ebenso eine Schöpfung als freie Willenstat Gottes, um seine Güte nach außen zu offenbaren. Gott steht über den Geschöpfen, über die er durch seine Vorsehung mit väterlicher Liebe wacht,

und die er nach seinen weisesten Plänen lenkt und ordnet. Gott ist ewig, erhaben über alles Früher und Später und alle Schranken der Zeit und des Raumes, die Welt dagegen ist zeitlich und vergänglich. Gott ist die absolute, urbildliche Einheit, in der es keine Vielheit gibt, die Geschöpfe aber haben ein gesondertes, vielfaches Sein.

Das Gesagte beweist *R.* mit vielen Stellen aus den Werken des Kardinals, so daß es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen kann, daß die gegen seine Lehre erhobenen Vorwürfe objektiv ungerechtfertigt sind. Aber es kann nicht geleugnet werden und wird auch von *R.* nicht bestritten, daß sich bei ihm Redewendungen finden, die auf den ersten Blick höchst ungereimt erscheinen, wie wenn er zB. von Gott sagt: „er schafft sich und alles andere" und: „indem er erschafft, wird er in allem erschaffen". Diese Ausdrücke lassen sich zwar richtig deuten; aber man muß doch zugeben, daß *Nikolaus* besser daran getan hätte, sie zu vermeiden, und daß er es sich selbst zuschreiben muß, wenn man ihn mißdeutet hat.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Alttestamentliche Predigten, hsg. von P. Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* Paderborn, F. Schöningh. 8° 15. Heft: *K. F. Krämer*, Auf Ruinen. Sechs Fastenpredigten über die „Klagelieder". 1923. 65 S. M 1.20. — 16. Heft: *J. A. Aich*, Die Propheten vor und in dem Exil (Michaeas, Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk). 1923. 51 S. M 1.50. — 17. Heft: *Wigbert Reith O. F. M.*, Job (III). 1924. 70 S. M 1.50. — 18. Heft: *Joh. Engel*, Isaias (I. Teil). 1925. 70 S. M 1.50. — 19. Heft: *Paul Heinisch*, Die Gottesmutter im Alten Testament. 1925. VI u. 123 S. M 2.40. — 20./21. Heft: *Wilhelm Moock*, Esther. 1926. 160 S. M 3.60.

Die ersten 14 Hefte der „Alttestamentlichen Predigten" wurden in dieser Zeitschrift 45 (1921) 284—88; 47 (1923) 85. 89 112 angezeigt. Mit Freuden kann der Referent feststellen, daß das zeitgemäße Unternehmen unter der umsichtigen Leitung von P. *Th. Paffrath O. F. M.*, Lektor der Theologie in Paderborn, einen guten Fortgang nimmt.

K. F. Krämer hat in der Fastenzeit 1922 in der St. Maria-Victoria-Kapelle zu Berlin die 6 Fastenpredigten über die K l a g e l i e d e r des Propheten Jeremias gehalten. Ihrer Ausarbeitung liegt die Auffassung vom Aufbau der Klagelieder zugrunde, welche *J. K. Zenner* in seinem Büchlein: „Beiträge zur Erklärung der Klagelieder" vertreten hat.

„Die Predigtreihe will den Zuhörer auf die Ruinenfelder führen, die die Sünde in der einzelnen Seele schafft (1. Predigt), will die Herrlichkeit (des Gnadenlebens) aufzeigen, die in den Ruinenfeldern der Sünde begraben wird (2. Predigt), will noch andere Ruinenfelder zeigen, die in der menschlichen Gesellschaft durch die Auflehnung gegen Gott angerichtet werden (Glaubensnot, soziale Not, sittliche Not — 3. Predigt), will zeigen, daß der göttliche Schmerzensmann Jesus Christus die Errettung aus den Ruinen bringt (4. Predigt) und daß die Kirche dieses Rettungswerk des Heilands fortsetzt durch Sühnen, Entsündigen und Lieben (Eucharistie — 5. und 6. Predigt). Nebenbei sollte dem Zuhörer ein Gesamteindruck vom dichterischen Werte der Dichtung gegeben werden, denn auch darauf sollte man bei Predigten über zusammenhängende Stücke der Hl. Schrift etwas achten, um auch so die Liebe zum geoffenbarten Worte Gottes stets zu vermehren" (Vorwort S. 3).

Die kraftvolle rhetorische Sprache ist dem Charakter der Klagelieder wohl angepaßt. Nicht minder sind die Zeitübel mit edlem apostolischen Freimut geschildert, der die Herzen zur Einkehr und Buße ruft und zugleich mit Hoffnung und Gottvertrauen erfüllt. Die Predigten setzen gebildete Hörer voraus und fordern auch vom Prediger selbst ein großes Maß rhetorischer Schulung: wo diese beiden Bedingungen vorhanden sind, werden sie ihre Wirkung nicht verfehlen.

Wie im Heft 14 hat *J. A. Aich* im vorliegenden Heft 16 die Stoffe dem Buche der kleinen Propheten entnommen. Beide Hefte ergänzen sich. Bei der Auswahl der Themata wurden jene Teile besonders berücksichtigt, welche im Missale als Lektionen in den Quatember- und Bußzeiten Verwendung finden, zB. Joel 2,12 ff = die Lektion am Aschermittwoch. Damit ist schon der Tenor der kurzen Predigten angedeutet: Buße, Sünde und Sühne sind die Gedanken, welche in eindringlicher Rede dem christlichen Volke zur Erwägung vorgelegt werden.

Das 17. Heft: Job (III) von *Wigbert Reith* bringt die Betrachtungen über das Buch Job (Heft 1 und 8) zum Abschluß. *R.* beherrscht die Sprache und versteht die feinsten Saiten des Herzens schwingen zu lassen. Der große Inhalt des Buches Job, das Leidensproblem, ist in einer Weise zur Darstellung gebracht, welche sehr zu Herzen geht und dem Zuhörer und Leser Ermutigung und Trost bietet. Ich betone, auch dem Leser: denn diese 3 Hefte über Job können recht gut als geistliche Lesung zur Einführung in das Verständnis des Buches dienen. Schrifterklärung und Erbauung verbinden sich hier aufs beste.

Die Vorträge von Pfarrer Dr. *Joh. Engel* über Isaias werden drei Teile umfassen: A. Isaias, die Posaune Gottes; B. Der Evangelist; C. Der Tröster und Seher. In Heft 18 liegt der 1. Teil vor. Dem Thema entsprechend sind vor allem die Drohweissagungen des Propheten homiletisch verwertet. Die praktischen Anwendungen auf die Zeitlage sind geschickt und packend. Wie *Ae. Schöpfer* in seinem trefflichen Buche: „Emmanuel — Gott mit uns" (Innsbruck 1922), so hat auch *E.* in seinen Predigten gezeigt, wie schön und fruchtreich sich das Buch des Propheten Isaias auf unsere Zeit und ihre Nöten anwenden läßt, um die Gewissen zu schärfen und die Irrenden zur Umkehr zu bewegen. Die chronologischen Angaben aber, die sich da und dort finden, bedürften einer Verbesserung.

Prof. *Paul Heinisch* (Nymegen) hat bereits in Heft 6/7 der „Alttestamentlichen Predigten" die Weissagungen des A. T. vom kommenden Erlöser bearbeitet. Ein Gegenstück hiezu ist Heft 19: „Die Gottesmutter im A. T." Die Grundlage der 14 Predigten bilden Kanzelvorträge, welche der Verf. in den Jahren 1917 und 1918 im Münster zu Straßburg beim akademischen Gottesdienst gehalten hat. Waren diese auch ursprünglich für Akademiker bestimmt, so sind sie doch in der vorliegenden Form so allgemeinverständlich gefaßt, daß sie ohne große Veränderungen vor verschiedenem Hörerkreis in Festpredigten und Kongregationsansprachen Verwendung finden können. Zu bemerken ist, daß nicht nur jene Weissagungen des A. T., welche ausdrücklich auf die Mutter des Messias hinweisen, behandelt werden, sondern auch jene Stellen und Abschnitte, welche die Kirche in ihrer Lehre und Liturgie auf Maria anwendet. Dazu wurden noch die alttestamentlichen Typen, welche die Kirche auf Maria bezieht, geschickt in die Vorträge hereingenommen. Das S. VI beigegebene Schema gibt eine Anleitung, welche Vorträge für einzelne marianische Feste und Festzeiten am geeignetsten erscheinen. Zu Jer 31,22 aber wäre noch zu vergleichen *A. Condamin,* Le livre de Jérémie pp. 227 s, bzw. RB 6 (1897) 396—404.

Die 21 Vorträge von *Wilhelm Moock* in Heft 21/22 über das Buch Esther stellen einen Versuch dar, ein ganzes biblisches Buch fortlaufend homiletisch zu verarbeiten. Der Verf. versteht es wohl, die verschiedenartigen Abschnitte des Buches zu den praktischen Lebensverhältnissen und Fragen der Gegenwart in Beziehung zu setzen und nicht alltägliche Gegenstände in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen. Doch sind diese Vorträge nicht überall in gleicher Weise verwertbar. Nicht alle eignen sich ohne weiters als Kanzelvorträge, indem da und dort der

Konferenzton der Vereinsreden durchschlägt. Wird aber die richtige Auswahl je nach dem Ort und der Zuhörerschaft getroffen, so können dieselben manche gute Anregung und praktische Handreichung bieten.

Ein Wunsch sei im Interesse der Benützer dieser Predigtsammlung noch beigefügt. Dem 25. Hefte sollte ein Sachregister angeschlossen werden, das es unseren vielbeschäftigten Seelsorgern und Predigern ermöglicht, leicht und rasch die vielen Schätze zu heben und auszunützen, welche in diesen Predigtreihen geborgen sind.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Ign. Schuster und *J. B. Holzammer*, **Handbuch zur Biblischen Geschichte.** 8. Aufl. II. (Schluß-)Band, bearb. von *Jakob Schäfer*. gr. 8° (XVIII u. 761 S.) Mit 55 Bildern im Text und auf Tafeln sowie 2 Karten. Geb. M 25.—.

Die oft wiederholte Rezensentenphrase von Werken, die eine ganze Bibliothek ersetzen, ist nach dem Urteile dreier Jahrzehnte volle Wahrheit bei dem zweibändigen „Handbuch zur Biblischen Geschichte". Erstmals 1862—56 von *I. Schuster* veröffentlicht, hat es der Mainzer *Joh. B. Holzammer* in der 2. bis 5. Auflage wissenschaftlich ausgebaut. Sein Nachfolger *Jakob Schäfer* hat das reichhaltige Werk in unermüdlicher Sorge auf der Höhe der modernen Forschung erhalten. Man vergleiche die Anzeigen früherer Auflagen und des alttestamentlichen Bandes in dieser Zeitschrift 31 (1907) 132; 39 (1915) 319; 49 (1925) 619. Die Neuauflage hat diesmal eine weit gründlichere Überarbeitung gefunden; die neueste Literatur ist gewissenhaft verzeichnet und sorgsam überprüft verwertet worden. Namentlich sind neugestaltet worden die Partien über die ungläubige Bibelkritik; die Darstellung der Apostelgeschichte erfuhr eine starke Erweiterung, das Bildermaterial ist durch die neuesten Aufnahmen, zB. der Basiliken auf dem Tabor und von Gethsemani neugestaltet worden. Die geographischen Angaben sind durchwegs aus den jüngsten Quellen verbessert und ergänzt worden.

Daß der Verfasser früher verteidigte Ansichten fallen ließ, beweist u. a. die Erörterung über die Zahl der in Bethlehem ermordeten Kinder S. 124 f. A. — Anderswo wäre indes eine in ähnlicher Weise vorgenommene Abänderung erwünscht gewesen. Es sei verwiesen auf die Ausführungen S. 90 über die Lk-Genealogie, in der die verfehlte Auffassung von Julius Africanus noch verteidigt wird, auf S. 218, wo die Magdalenenfrage mit Beibe-

haltung der früheren Gründe, die keineswegs entscheidend sind, behandelt wird. Namentlich wäre S. 381—5 ein gründlicher Frontwechsel zu erwarten gewesen, denn in der Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles Christi ist die Verschiebungstheorie der unglücklichste Ausweg. Wenn nach dem Zeugnis des hl. *Irenäus* (bei *Eusebius* HE 5,24,16) der hl. *Polykarp* in Rom unentwegt den 14. Nisan als den Tag der Osterfeier verteidigte, „weil er wußte, daß der Herrenjünger Joannes und die übrigen Apostel, mit denen er gelebt hatte, es so gehalten haben", dann steht es mit absoluter Sicherheit fest, daß der Heiland an einem 14. Nisan gestorben ist. Wenn aber trotzdem unser Herr am Vortage seines Todes nach dem klaren Zeugnis der Synoptiker ein jüdisches Pascha gefeiert hat, so erfolgte diese Feier am 13. Nisan und somit fand eine Antizipation des jüdischen Paschamahles statt. Es ist dann eine sekundäre Frage, die Art festzustellen, wie man dabei vorgegangen ist. — S. 390 ist die Frage nach der Judas-Kommunion im negativen Sinne entschieden in Anlehnung an das verfehlte Werk von *A. Spiteri* (vgl. diese Zeitschrift 43 [1919] 497—502).

Von Einzelheiten sei verwiesen auf S. 391: über den Abendmahltisch und die Rangordnung der Plätze ist wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen. S. 452 lesen wir: „Daß zuweilen die Verurteilten zuerst liegend an das Kreuz . . genagelt wurden und danach erst das Kreuz aufgerichtet wurde, ist nicht minder gewiß". Allein die angeführten beiden Beispiele beweisen dies nicht; Prometheus soll nach dem bekannten Mythus an einen Felsen angenagelt worden sein und der hl. Martyrer Pionius erlitt den Feuertod; somit fand in keinem der beiden Fälle eine Kreuzigung statt. — S. 453 A. 5: die dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Markuskommentare (ML 30,560—664) sind unecht. — Auf der Karte S. 783 ist die dritte Reise des hl. Paulus unrichtig eingezeichnet.

Der hochw. Verf. hat diesem seinem Hauptwerke ein ergänzendes Unternehmen folgen lassen in wohlgelungenen Übersetzungen einzelner neutest. Bücher. Bereits sind 6 Hefte erschienen: die 4 Evangelien, Apostelgeschichte und Geheime Offenbarung. Die nähere Würdigung soll bei anderer Gelegenheit geboten werden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Dr. *Ludwig Fischer*, **Veit Trolmann von Wemding, genannt Vitus Amerpachius, als Professor in Wittenberg** (1530—1543). (Studien u. Darstellungen aus d. Gebiete der Geschichte, 10. Bd., 1. Heft). 8° (X u. 215 S.) Freiburg 1926, Herder. M 10.—.

In dieser dem Andenken von *Joseph Schlecht* gewidmeten Schrift behandelt *F.* das Leben und die Tätigkeit des Humanisten Amerpachius (Amerbach, eigentlich *Trolmann*) bis zu seiner Rückkehr zur alten Kirche. Als Zeit der Wendung in den theologischen Anschauungen des an der philosophischen Fakultät von Wittenberg wirkenden hochbegabten und vielgerühmten Gelehrten möchte er den Winter 1541/42 annehmen. Bis dahin war der Sohn des Bayernlandes unter Preisgabe der katholischen Lehre nur voll von Enthusiasmus für die Bildungsideen eines Erasmus und Melanchthon, was ihn wie so viele andere Talente der Zeit in den Bann der kirchlichen Umwälzung brachte. Sehr umständlich und mit peinlicher Quellenbenutzung wird vom Verfasser seine 13jährige Wirksamkeit an der sächsischen Universität im Umgang mit Luther und sein schriftstellerisches Arbeiten vorgeführt, so daß das Werk ein ganz wesentlicher Beitrag zur Geschichte der damaligen weltlichen Studien überhaupt geworden ist. Nacheinander behandelt *F.* den Gelehrten als „Pädagog und Dozent", dann „im Kreise der Familie und Freunde", sowie gegenüber den „humanistischen Idealen"; ferner seine „Schriften zur Ethik und Physik", endlich seine „Rückkehr zur alten Kirche". Man erfährt den ganzen Hergang eines Kampfes mit Melanchthon, den er vor seinem Übertritt zu führen hatte, wobei es sich allerdings nicht um die Prinzipien der Reformation, sondern um philosophische Lehren Melanchthons handelte. Der Zeitgenosse *Ratzeberger* sagt von diesem Streite: Amerpach hatte „in philosophia und theologia seine sonderlichen scrupulos, welche fast ex theologia scholastica herflossen". Aber nicht die Scholastik, sondern die eifrige Lesung der Kirchenväter hat den Schritt der Konversion *A.s* zustande gebracht.

Für den Theologen beginnt das eigentliche Interesse an dem Buche in dem Teile, der die inneren und äußeren Kämpfe des Humanisten um die Wahrheit beschreibt. Die Schriften von Dr. *Eck* zu Ingolstadt hatten beim guten Ausgang starken Einfluß. Besonders die neue Rechtfertigungslehre und die Wittenberger Ansichten über den Primat des Papstes fand *A.* verwerflich. Es sei unmöglich, sprach er sich entschieden gegenüber Melanchthon aus, daß die ganze Kirche in so wichtigen Lehren geirrt habe, und daß man jetzt Luther allein folgen müsse. Nach *F.* wendete der Bekehrte wahrscheinlich schon in der ersten Hälfte 1543 seiner Lehrkanzel den Rücken, um sich nach Ingolstadt zu begeben, wo sich ihm auf katholischem Boden eine neue sehr fruchtbare Tätigkeit, namentlich auf irenischem Gebiete, eröffnete. *Amerpach* beginnt ehrenvoll die Reihe der vielen, die

nach Enttäuschung auf den einseitig humanistischen und den reformatorischen Bahnen zur Mutterkirche den Weg einschlugen.

Leider schließt mit der Wanderschaft nach Ingolstadt die inhaltreiche Schrift, um einem Anhange von gedruckten und ungedruckten Quellen sowie einer bis zum Jahre vor *A.s* Tod (1557) reichenden wohlgefüllten Bibliographie seiner Schriften das Wort zu lassen. Man darf doch wohl auf eine spätere Fortsetzung der Lebensbeschreibung durch den Verf. rechnen. Mit *Amerpach* verbindet ihn die Liebe zu dem Geburtsorte Ammerbach bei Wemding, woher auch er gleich *Veit Trolmann* stammt, wie er in der Vorrede mitteilt. Der Liebe zur Heimat dürfte denn auch die durchgehende Umständlichkeit seiner Darstellung zuzuschreiben sein.

Innsbruck. Hartmann Grisar S. J.

Triebs, Franz, **Praktisches Handbuch des kanonischen Eherechtes.** I. Teil. (209 S.) 8°. Kommissionsverlag Müller & Seiffert, Breslau 1925. Geb. M 10.—.

Wegen der Wichtigkeit für die Praxis hat gerade das Eherecht nach Erscheinen des kirchlichen Rechtsbuches mit Vorliebe Bearbeitung gefunden; auch an deutschsprachigen Spezialdarstellungen dieser Materie ist kein Mangel (wir haben solche von *Leitner, Linneborn, Knecht, Schäfer*); trotzdem möchte man das praktische Handbuch von *Triebs,* dessen erster Teil vorliegt, schon wegen der originellen Art seiner Darstellung nicht missen; das Werk wird neben den andern seinen Platz behaupten. Es soll vor allem Praktikern dienen, nicht bloß Theologen, sondern auch Juristen; für letztere ist es nicht minder wichtig, einen gründlichen Einblick in das kanonische Eherecht zu erlangen, als für Theologen, das geltende weltliche Recht, wenigstens des Landes, in dem sie ihre Wirksamkeit ausüben, kennen zu lernen. *T.* sucht diesem Bedürfnis in dankenswerter Weise zu entsprechen, indem er das geltende kanonische Eherecht in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht zur Darstellung bringt; daß es ihm gelingen werde, dafür dürfte schon der vorliegende erste Teil bürgen. Ob es ein glücklicher Gedanke war, prinzipiell auf Anmerkungen zu verzichten, mag dahingestellt bleiben; der Verf. hat sich durch sein Bestreben, im Texte selber alles Nennenswerte unterzubringen, die Arbeit gewiß nicht erleichtert. Beim Verzeichnis der Abkürzungen am Schluß des Buches wäre eine alphabetische Anordnung vorteilhaft. Nicht ohne Lob soll der glänzenden Ausstattung des Buches Erwähnung geschehen.

Um zur Erfüllung der vom Autor im Vorwort geäußerten Bitte um Kritik ein Weniges beizutragen, mögen einige kleinere sachliche Bemerkungen folgen. — § 9, 5 c: Bei der konkurrierenden Intention (bei Ehen zwischen Christen), eine wahre Ehe zu schließen und die Sakramentalität der Ehe auszuschließen, ist wohl doch auf die prävalierende Intention zu achten und danach zu entscheiden, ob eine gültige Ehe vorliegt oder nicht. — § 2, 2 b: Die Bezeichnung der Klementinen als Dekretaliensammlung Johannes XXII ist ungewöhnlich und schon wegen der Extravaganzen Johannes XXII zu vermeiden. — § 2, 2 e: Zum Dekret „Ne temere" wäre der Termin der Rechtskraft anzugeben. Die Constitutio „Provida" vermißt man ungern unter den Formalquellen im Handbuch, das vornehmlich deutsche Verhältnisse berücksichtigt. — § 3, 3 c: Das in der Erklärung der Pontificia Commissio (A. S. S. 10 [1918] 346) n. 7 mißverständliche „indigent dispensatione" wäre zu erläutern. War eine vor dem Codex geschlossene Ehe ungültig wegen eines Ehehindernisses, das durch den Codex in Wegfall gekommen ist, so bedarf es zur Konvalidation keiner Dispens von diesem Hindernis, ja eine solche ist nicht möglich, da das Substrat fehlt. — § 3, 3 d u. e: Hier kann wohl nicht von einer rückwirkenden Kraft gesprochen werden. — § 5, 5: Der Hauptsatz: „Die kath. Kirche anerkennt als erlaubt die Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib . . . in der Ehe . . . nur zum Zwecke der Fortpflanzung des Geschlechts" bedürfte wohl zur Vermeidung von Mißverständnissen eines erläuternden Zusatzes; in § 7 spricht der Verf. ja dann selber vom primären und von den sekundären Zwecken der Ehe und ihrem gegenseitigen Verhältnis. — § 8, 6 l: Unter den personae habiles des c. 1081 § 1 ist die Ehefähigkeit nicht im weitern, sondern im engern Sinn zu verstehen, d. h. es darf bei keinem der Ehewerber ein trennendes Hindernis vorliegen; Defekte im Konsens und Mangel der Form stehen der Habilitas des § 1 c. 1081 nicht entgegen, was daraus zu ersehen ist, daß der canon eigens vom consensus spricht als Wesenselement beim Eheabschluß und von „legitime manifestatus" (Eheschließungsform). — § 12,7: Die grundsätzliche Abgrenzung der Kompetenz in Ehesachen zwischen Kirche und Staat ist in c. 1016 gegeben, woraus auch die Alleingewalt der Kirche zur Aufstellung von Ehehindernissen für Getaufte resultiert; c. 1038 u. ff grenzen mehr die Befugnisse der obersten Auktorität gegenüber den untergeordneten Gewalten innerhalb der Kirche ab. Als Beispiel für die Kanonisation eines staatlichen Gesetzes auf dem Gebiete des Eherechts könnte hier das impedimentum cognationis legalis des Codex (c. 1059 u. c. 1080) angeführt werden. — § 12,13: Wenigstens mit gleichem Rechte kann man auch umgekehrt so schließen: Aus der Unteilbarkeit des contractus matri-

monialis muß gefolgert werden, daß die Kirche Gewalt auch über die halbchristlichen Ehen habe; denn, wenn ein Teil, der Getaufte, ihr untersteht, dann auch, wenigstens hinsichtlich des Eheschließungsvertrages, der andere, der Ungetaufte. — § 14,3 ad b): Der zweite Teil des c. 1114 bedürfte einer näheren Erklärung. Da es sich im c. um den prohibitus usus matrimonii antea contracti handelt, so kann der Fall nur so liegen, daß nach geschlossener Ehe der Gatte eine höhere Weihe empfängt oder feierliche Profeß ablegt, nachher aber durch unerlaubten Geschlechtsverkehr mit dem andern Gatten ein Kind erzeugt, das als unehelich zu gelten hat. — § 14,4, p. 72 oben: Wenn der Ordinarius im summarischen Verfahren des c. 1990 als Einzelrichter fungiert, ist die Zuziehung von zwei Assessoren keineswegs nötig, sondern fakultativ. — § 14,6: Hier wäre die Terminologie des Codex anzuwenden: matr. ratum, matr. ratum et consummatum. — Bei der Auflösbarkeit einer gültigen voll- und halbchristlichen Ehe wäre auch der erste Fall des c. 1119 anzuführen: durch feierliche Ordensprofeß. — § 24,2: Der Begriff des Aufgebots wäre im Sinne des c. 1024 dahin zu ergänzen, daß die Bekanntmachung in der Kirche während des Hochamts oder eines anderen. von den Gläubigen zahlreich besuchten Gottesdienstes erfolgt. — § 28,10: Daß der Gesetzgeber das Wort impedimentum im c. 1020 § 2 und c. 1093 im nicht technischen Sinne gebrauche, muß wohl nicht angenommen werden. — § 29,2: Die u. a. auch von *Wernz* aufgeführte Einteilung der Ehehindernisse in imped. juris publici und juris privati ist nicht schlechthin als unkanonisch abzulehnen, wenn sie auch zunächst nur im Prozeßrecht und auch da nicht große Bedeutung hat, da fast alle impedimenta im engern Sinne imped. juris publici sind. Daß diese Einteilung auch einen unrichtigen Sinn zuläßt, der natürlich abzulehnen ist, hat *Wernz* § 2 hervorgehoben. — § 29,3,1: Die in den §§ 1318, 1320 des BGB angeführten Mängel in der Form der Eheschließung sind nicht als aufschiebende Ehehindernisse zu betrachten.

Da das praktische Handbuch sicher auch für Studierende geschrieben ist, wäre es wohl nötig, wenn mancherorts mangelnden Kenntnissen des Lesers durch Erläuterungen abgeholfen würde, so zB. betreffs Arc. div. (p. 25), der Benedictina und ihrer Nachfolgerinnen (p. 79).

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

1. **Um Sitte und Sittlichkeit.** Ein Kommentar zu den katholischen Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen. (VII u. 150 S.) 8° Düsseldorf 1926, Kath. Schulorganisation. 1926. M 2.80, geb. M 3.60.

Um zur Erfüllung der vom Autor im Vorwort geäußerten Bitte um Kritik ein Weniges beizutragen, mögen einige kleinere sachliche Bemerkungen folgen. — § 9, 5 c: Bei der konkurrierenden Intention (bei Ehen zwischen Christen), eine wahre Ehe zu schließen und die Sakramentalität der Ehe auszuschließen, ist wohl doch auf die prävalierende Intention zu achten und danach zu entscheiden, ob eine gültige Ehe vorliegt oder nicht. — § 2, 2 b: Die Bezeichnung der Klementinen als Dekretaliensammlung Johannes XXII ist ungewöhnlich und schon wegen der Extravaganzen Johannes XXII zu vermeiden. — § 2, 2 e: Zum Dekret „Ne temere" wäre der Termin der Rechtskraft anzugeben. Die Constitutio „Provida" vermißt man ungern unter den Formalquellen im Handbuch, das vornehmlich deutsche Verhältnisse berücksichtigt. — § 3, 3 c: Das in der Erklärung der Pontificia Commissio (A. S. S. 10 [1918] 346) n. 7 mißverständliche „indigent dispensatione" wäre zu erläutern. War eine vor dem Codex geschlossene Ehe ungültig wegen eines Ehehindernisses, das durch den Codex in Wegfall gekommen ist, so bedarf es zur Konvalidation keiner Dispens von diesem Hindernis, ja eine solche ist nicht möglich, da das Substrat fehlt. — § 3, 3 d u. e: Hier kann wohl nicht von einer rückwirkenden Kraft gesprochen werden. — § 5, 5: Der Hauptsatz: „Die kath. Kirche anerkennt als erlaubt die Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib . . . in der Ehe . . . nur zum Zwecke der Fortpflanzung des Geschlechts" bedürfte wohl zur Vermeidung von Mißverständnissen eines erläuternden Zusatzes; in § 7 spricht der Verf. ja dann selber vom primären und von den sekundären Zwecken der Ehe und ihrem gegenseitigen Verhältnis. — § 8, 6 I: Unter den personae habiles des c. 1081 § 1 ist die Ehefähigkeit nicht im weitern, sondern im engern Sinn zu verstehen, d. h. es darf bei keinem der Ehewerber ein trennendes Hindernis vorliegen; Defekte im Konsens und Mangel der Form stehen der Habilitas des § 1 c. 1081 nicht entgegen, was daraus zu ersehen ist, daß der canon eigens vom consensus spricht als Wesenselement beim Eheabschluß und von „legitime manifestatus" (Eheschließungsform). — § 12,7: Die grundsätzliche Abgrenzung der Kompetenz in Ehesachen zwischen Kirche und Staat ist in c. 1016 gegeben, woraus auch die Alleingewalt der Kirche zur Aufstellung von Ehehindernissen für Getaufte resultiert; c. 1038 u. ff grenzen mehr die Befugnisse der obersten Auktorität gegenüber den untergeordneten Gewalten innerhalb der Kirche ab. Als Beispiel für die Kanonisation eines staatlichen Gesetzes auf dem Gebiete des Eherechts könnte hier das impedimentum cognationis legalis des Codex (c. 1059 u. c. 1080) angeführt werden. — § 12,13: Wenigstens mit gleichem Rechte kann man auch umgekehrt so schließen: Aus der Unteilbarkeit des contractus matri-

monialis muß gefolgert werden, daß die Kirche Gewalt auch über die halbchristlichen Ehen habe; denn, wenn ein Teil, der Getaufte, ihr untersteht, dann auch, wenigstens hinsichtlich des Eheschließungsvertrages, der andere, der Ungetaufte. — § 14,3 ad b): Der zweite Teil des c. 1114 bedürfte einer näheren Erklärung. Da es sich im c. um den prohibitus usus matrimonii antea contracti handelt, so kann der Fall nur so liegen, daß nach geschlossener Ehe der Gatte eine höhere Weihe empfängt oder feierliche Profeß ablegt, nachher aber durch unerlaubten Geschlechtsverkehr mit dem andern Gatten ein Kind erzeugt, das als unehelich zu gelten hat. — § 14,4, p. 72 oben: Wenn der Ordinarius im summarischen Verfahren des c. 1990 als Einzelrichter fungiert, ist die Zuziehung von zwei Assessoren keineswegs nötig, sondern fakultativ. — § 14,6: Hier wäre die Terminologie des Codex anzuwenden: matr. ratum, matr. ratum et consummatum. — Bei der Auflösbarkeit einer gültigen voll- und halbchristlichen Ehe wäre auch der erste Fall des c. 1119 anzuführen: durch feierliche Ordensprofeß. — § 24,2: Der Begriff des Aufgebots wäre im Sinne des c. 1024 dahin zu ergänzen, daß die Bekanntmachung in der Kirche während des Hochamts oder eines anderen von den Gläubigen zahlreich besuchten Gottesdienstes erfolgt. — § 28,10: Daß der Gesetzgeber das Wort impedimentum im c. 1020 § 2 und c. 1093 im nicht technischen Sinne gebrauche, muß wohl nicht angenommen werden. — § 29,2: Die u. a. auch von *Wernz* aufgeführte Einteilung der Ehehindernisse in imped. juris publici und juris privati ist nicht schlechthin als unkanonisch abzulehnen, wenn sie auch zunächst nur im Prozeßrecht und auch da nicht große Bedeutung hat, da fast alle impedimenta im engern Sinne imped. juris publici sind. Daß diese Einteilung auch einen unrichtigen Sinn zuläßt, der natürlich abzulehnen ist, hat *Wernz* § 2 hervorgeboben. — § 29,3,1: Die in den §§ 1318, 1320 des BGB angeführten Mängel in der Form der Eheschließung sind nicht als aufschiebende Ehehindernisse zu betrachten.

Da das praktische Handbuch sicher auch für Studierende geschrieben ist, wäre es wohl nötig, wenn mancherorts mangelnden Kenntnissen des Lesers durch Erläuterungen abgeholfen würde, so zB. betreffs Arc. div. (p. 25), der Benedictina und ihrer Nachfolgerinnen (p. 79).

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

1. **Um Sitte und Sittlichkeit.** Ein Kommentar zu den katholischen Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen. (VII u. 150 S.) 8° Düsseldorf 1926, Kath. Schulorganisation. 1926. M 2.80, geb. M 3.60.

2. **Katholik und moderne Körperkultur.** Von *Gottlieb Monitor.* München 1926, Seitz. (31 S.) 8° M —.80.

1. Die modernen Bestrebungen für körperliche Ertüchtigung beginnen, so viel Gutes sie auch beabsichtigen, zu einer Gefahr zu werden. Es fehlt ihnen eine feste, den ganzen Menschen, Leib und Seele, Natur und Übernatur berücksichtigende Grundlage; darum sind sie der Gefahr der Einseitigkeit, des Materialismus und Individualismus ausgesetzt, ja in vielen Fällen werden sie offen oder heimlich von solchen falschen Grundsätzen aus empfohlen oder geleitet. Und auf der anderen Seite sind die Katholiken oft nicht vorsichtig genug, lassen sich von den modernen Wogen forttragen, nur um nicht rückständig zu scheinen, und merken nicht, wie allmählich das ganze sittliche Niveau herabsinkt. Um diesem Sinken des allgemeinen sittlichen Bewußtseins vorzubeugen, haben in Erfüllung ihrer heiligen Pflicht die Bischöfe ihre Stimme erhoben; die österreichischen mehr in Einzelverboten, die deutschen in grundlegender Weise, indem sie die theologische Grundlage des Verhältnisses von Leib und Seele, von der allgemeinen Pflicht, persönliche Gefährdung und Ärgernis des Nebenmenschen zu vermeiden, hervorhoben. Da nun auch diese Weisungen immer noch mißverstanden wurden — hat man doch manchmal hören müssen, die österreichischen Bischöfe seien zu weit gegangen, die deutschen hätten keine Verbote erlassen — so war es ein guter Gedanke, die prinzipiellen Weisungen in einem Kommentar zu erörtern. Derselbe ist mit Gutheißung des Kardinal-Erzbischofs von Köln durch die Schulorganisation herausgegeben worden und behandelt die sittliche Lage des deutschen Volkes, das Entstehen der Leitsätze, den tieferen theologischen Sinn derselben und deren Verpflichtungscharakter; endlich auch praktische Anwendungen auf Turnen, Schwimmen, Rhythmik, Tanz und die bezüglichen Aufgaben der Behörden und der Presse. Jedoch will er, sowie auch die Bischöfe, nicht bloß negative Arbeit leisten, sondern vor allem ein Sich-Besinnen der Katholiken erwecken, daß sie diese Bestrebungen auf Grund katholischer Grundsätze beurteilen lernen, und die berechtigten Bestrebungen auf solchen Grundsätzen aufbauen und fördern. Von der Moraltheologie aus gesehen sind die Ausführungen gut und richtig; doch hätte es nicht geschadet, wenn auf S. 40 f, wo das Ärgernis gestreift wird, die moraltheologischen Grundsätze darüber etwas genauer und ausführlicher geboten worden wären. Der Kommentar sei den Vorständen kathol. Organisationen und Schulen dringend empfohlen, nicht minder den öffentlichen Organen und der Presse.

2. Die zweite Schrift dagegen ist von der Moraltheologie durchaus abzulehnen, nicht nur, weil sie sich den bischöflichen

Weisungen gegenüber eine gegnerische Stellung anmaßt, sondern weil sie sich noch in den Mantel theologischer Beweisführung hüllt und bei Unerfahrenen große Verwirrung anrichten kann. Der Verf. kommt, wie der beigegebene Waschzettel sagt, an der Hand von Zitaten namhafter Theologen zu einer Bejahung der modernen Körperkultur, ja sogar des Familienbades und der Nacktkultur. Doch wenn der Verlag meint, die Beweisführungen des Verf.s seien so einleuchtend, daß sich gegnerische Anschauungen schwer tun werden, mit logischen Gründen dagegen anzukämpfen, so täuscht er sich gewaltig. Wir wollen uns hier in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht mit der Persönlichkeit des Verlegers und seines Pseudotheologen abgeben, obgleich da manches zu erwähnen wäre. Nur die gröbsten Verstöße gegen theologisch-wissenschaftliche Behandlung der Sache seien hier zurückgewiesen.

Wenn man einen katholischen Theologen wie Prof. *F. Walter* zitiert, so darf man ihn nicht nur anführen, wenn er manches Berechtigte der Körperkultur hervorhebt, dagegen alles verschweigen, was er gegen die vom Verf. verteidigten materialistischen und individualistischen Irrtümer sagt; das ist unaufrichtig. Mit dem Probabilismus hat die ganze Sache nichts zu tun, weil es nicht nur probabel, sondern sicher ist, daß die Bischöfe kraft ihrer Hirtengewalt das Recht und unter Umständen die Pflicht haben, Gebote und Verbote in diesen Bereichen zu erlassen. Wenn die Auktorität eines Mannes genügen soll, um eine Ansicht probabel zu machen, dann muß derselbe auch die Sache gründlich studiert haben, was in unserem Falle nicht zutrifft. Und bei welchem Theologen hat der Verf. auch nur einen Anhaltspunkt für die freche Äußerung von S. 15 gefunden: „Die Versuche, sich dieser Entwicklung entgegenzustemmen, sind zwecklos; das Jungvolk hat in diesen Dingen viel freiere Anschauungen, und wird sich nicht mehr davon abbringen lassen; da nützen alle Ge- und Verbote nichts“? Auch ist es nicht richtig, daß in der ersten christlichen Zeit die Katechumenen beiderlei Geschlechts vor der ganzen Gemeinde in das Taufbecken gestiegen sind; es geschah das in der Taufkapelle, dem Baptisterium, unter Ausschluß der Öffentlichkeit, und bei Frauen unter weiblicher Bedienung. Daß der Pseudotheologe auf die Erbsünde und ihre Folgen keine Rücksicht nimmt, darf uns nicht wundern; aber daß er sogar übersieht, wie die Physiologie die katholischen Grundsätze rechtfertigt, das hätte er bei seiner naturalistischen Einstellung vermeiden müssen. In der ganzen sinnbegabten Welt sind die Sinne, beim Menschen vor allem der Gesichtssinn, die Führer zur geschlechtlichen Erregung. Wer also kein Recht auf diese hat, hat auch nicht die sittliche Berechtigung, dem Gesichtssinn alle Freiheit zu gewähren. Endlich ist es auch

nicht wissenschaftlich einwandfrei, Privatbriefe, die vielleicht ganz besondere Einzelumstände voraussetzten, zu veröffentlichen, und zwar ohne Anführung dieser Einzelumstände.

Zum Schluß noch die eine Bemerkung: Wir wissen aus der heiligen Schrift, daß der Hl. Geist die Bischöfe gesetzt hat, die Kirche Gottes zu leiten; daß er aber den Bischöfen einen „Monitor" bestellt habe, davon weiß weder die Schrift noch die kirchliche Lehre etwas; daher lehnen wir ihn ebenfalls ab.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. Von Prof. Dr. *Jos. Mausbach.* 4., verb. Aufl. 8° (136 S.) M.-Gladbach 1925, Volksverein. M 3.50, geb. M 4.—.

Die erste Auflage dieser wertvollen Darstellung einer der brennendsten Fragen unserer Zeit wurde in dieser Zeitschrift 41 (1917) 585 besprochen. Es ist klar, daß die Nachkriegszustände und ihre Einwirkung auf Wirtschaft, Lebenshaltung, Wohnung, und nicht zuletzt auf die Geistes- und Gemütsstimmung das Problem verschärft haben und dem Moraltheologen die Pflicht auflegen, die volle Berechtigung und Verpflichtung der christlichen Grundsätze auch diesen neuen Schwierigkeiten gegenüber aufzuzeigen. Dieser Umstand machte die Erweiterung und Vertiefung, die vorliegende Auflage aufweist, notwendig. Daß also die Schrift von 61 auf 136 Seiten angewachsen ist, bedeutet nicht nur eine breitere, sondern vor allem eine tiefere und allseitigere Behandlung des Stoffes. Ganz neu sind der Abschnitt über „neue Fragen und Einwände zum wichtigsten Eheproblem" und das Schlußwort mit seinen Ausblicken in die Seelsorge und die politische Aufbauarbeit.

Auf den Einwand (S. 112): „Da die Kirche unfruchtbaren und gealterten Ehepaaren den Geschlechtsverkehr gestattet, hat sie faktisch den Willen zum Kind als unerläßliche Bedingung zum Eheverkehr preisgegeben" — könnte wohl das auf S. 70 ff Gesagte noch in wirksamerer Art wiederholt werden, indem man die generatio activa von der passiva unterscheidet. Den Willen zum Kind können auch fruchtbare Eheleute nicht anders betätigen als durch die generatio activa, den naturgeordneten Akt; ob und wann die generatio passiva eintritt, entzieht sich dem freien Willen des Menschen, kann also für die Beurteilung des Sittlichen nicht in Anschlag gebracht werden. Es wird auch die Tätigkeit der Feuerwehr an einem brennenden Hause nicht unsittlich dadurch, daß ein Sturm sie unnütz macht. Ist also der Akt objektiv naturgeordnet, so kann ihn höchstens ein

sündhaftes Motiv sündhaft machen; ein sündhaftes Motiv ist es aber nicht, im Verkehr die liebende Ergänzung oder auch den maßvollen Genuß zu suchen.

Möge diese vierte Auflage mithelfen am sittlichen Wiederaufbau des Volkes und der Familie.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Erhard Schlund, **Katholizismus und Vaterland.** (Zur religiösen Lage der Gegenwart. Schriftenreihe, herausg. von Dr. P. *Erhard Schlund O. S. F.*, II. Heft). 3. erw. Aufl. 8° (95 S.) München 1925, Pfeiffer.

Wohl die verderblichste und ausgebreitetste Krankheit der heutigen Zeit ist der übertriebene Patriotismus und Nationalismus. Sehr lobenswert ist die internationale Friedensbewegung; aber sie wird keine dauernden Erfolge erzielen ohne Eindämmung und Einschränkung von Vaterlandsliebe und nationaler Gesinnung auf ihr richtiges Maß. Beide sind im christlichen Sittengesetz begründet, nicht nur gestattet und löblich, sondern auch pflichtmäßig; sie sind christlich-ethische Tugenden, müssen aber, wie alle andern sittlichen Tugenden sich innerhalb der richtigen Schranken halten: virtus in medio. Der Verf. hat sehr wohl daran getan, nicht nur dieses einzuschärfen, sondern auch im einzelnen das pretiosum von dem vile zu scheiden. In getrennten Abschnitten behandelt *S.* außer dem „Wesen der Vaterlandsliebe" vor allem die „Vaterlandsliebe als christliche Tugend", dann „die Pflichten aus der Vaterlandsliebe", sowie „Auswüchse und Abwege". Der Schrift ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Im einzelnen sei Folgendes zu bemerken gestattet. Auf S. 42 bedauert der Verf., daß die Moraltheologen über „die Tugend und Pflicht der Vaterlandsliebe" rasch hinweggehen, während sie die „staatsbürgerlichen Pflichten gegen den Staat oft in sehr weitem Ausmaße" behandeln. Die Tatsache läßt sich nicht in Abrede stellen; sie hat aber ihren guten Grund. Man muß zwischen dem Vaterland als solchen, der Nation, der man angehört, als solcher, und dem Staate als solchen, dessen Glied oder Bürger man ist, wohl unterscheiden. Die Tugend der Vaterlandsliebe legt dem Menschen im Vergleich mit der Tugend, welche die staatsbürgerlichen Obliegenheiten vorschreibt, nur geringe Pflichten auf; wohl noch geringer sind die gegenüber der eigenen Nation als solcher. Begriff und Wesen dieser Tugenden zeigen das schon. Für die Mehrzahl der Menschen ist der Unterschied von keiner praktischen Bedeutung; für sie fällt das Vaterland, der

Staat, dem sie angehören, und die Nation, deren Glieder sie sind, zusammen. Begrifflich aber besagen die drei Worte etwas recht verschiedenes.

Vaterland ist, ebenso wie Heimat, zunächst ein territorialer Begriff; er bezeichnet das Land (daher Vaterland), in dem jemand geboren und erzogen wurde, in dem seine Wiege stand und er seine Jugendzeit verbrachte. An das Vaterland knüpfen sich die jedem normalen Menschen lieben Jugend-Erinnerungen an Eltern, Geschwister, Jugendgenossen usw. Das Vaterland mit seinen sozialen und staatlichen Einrichtungen bildeten das schirmende Dach, unter dem jeder seine Jugendzeit verlebte; es hat zu seinem Sein und zu seinem Wachstum beigetragen. Darum verbindet der hl. *Thomas*[1]) die Vaterlandsliebe unmittelbar mit der Elternliebe. Die Pflichten gegen das Vaterland als solches gehören wie die gegen die Eltern zum Pflichtenkreise der Pietät; der hl. *Thomas* faßt sie zusammen in den Ausdruck „cultus“. Ähnlich steht es mit den Pflichten gegenüber der eigenen Nation als solcher. Nation ist nicht wie Vaterland unmittelbar ein territorialer, sondern ein Personenbegriff. Die Nation setzt sich aus Personen zusammen, die vielleicht in ganz verschiedenen Ländern leben und stets gewesen sind, also keineswegs ein gemeinsames Vaterland haben und auch oft verschiedenen Staaten angehören. Zu einer und derselben Nation zählen wir jene, die vor allem die gleiche Muttersprache haben und mehr oder weniger dem gleichen Volksstamm (daher Nation) angehören. Weil die Sprache die vorzüglichste Kulturvermittlerin ist, so stehen die Angehörigen derselben Nation trotz der Verschiedenheit der Länder, in denen sie geboren sind, und der Staaten, zu denen sie gehören, im allgemeinen auf der gleichen Kulturstufe. Es ist klar, daß die Pflichten, welche sich aus der Zugehörigkeit zu einer Nation ergeben, ebenfalls der Tugend der Pietät zuzuteilen sind. — Ganz anders verhält es sich mit den Pflichten, die einem jeden obliegen gegenüber dem Staate, dessen Angehöriger er ist, er mag in demselben geboren sein oder nicht, derselben Nation angehören wie seine Mitbürger oder nicht[2]). Die Glieder eines Staates verknüpft untereinander und mit dem ganzen Staate die justitia legalis; diese Tugend aber legt viel mehr und viel strengere Pflichten auf als die Pietät. Der Grund hievon liegt in der Notwendigkeit des Bestehens der Staaten zum Zwecke der Aufrichtung und Aufrechterhaltung der Ordnung und eines geregelten Zusammenlebens der Menschen. Diesen Zweck zu erreichen bedarf es einer mit Zwangsgewalt

---

[1]) S. th. 2. 2. q. 101 a. 1.

[2]) Daß „Heimat, Volk, Staatlichkeit konzentrische Kreise“ sind (S. 45), trifft nicht zu.

ausgerüsteten Autorität, der sich alle Staatsangehörigen zu fügen haben. Vom Staate sprechend, sagt dann der hl. *Thomas*[1]), daß jeder mit dem, was er ist und was er hat, sich dem Ganzen einzufügen und unterzuordnen hat, wie der Teil zurücktritt vor dem Ganzen, dessen Teil er ist. Seinem Staate gegenüber, nicht dem Vaterlande als solchen oder der Nation als solcher, obliegt dem Bürger zB. die Steuerpflicht; für den Staat als solchen muß der Bürger unter Umständen auch sein Leben opfern, wenn das Gemeinwohl dieses in Wirklichkeit verlangt.

Da nun für die meisten Menschen Vaterland, Nation, Staat trotz ihrer begrifflichen Verschiedenheit sachlich zusammenfallen, beachten sie diesen Unterschied nicht weiter, nehmen Nationalismus und Patriotismus im gleichen Sinne und drücken sich so aus, als ob die staatsbürgerlichen Pflichten mit den patriotischen und nationalen identisch wären. Die christliche Pflichtenlehre darf aber diese Unterschiede um so weniger unbeachtet lassen, als in sehr vielen Fällen, d. h. für sehr viele Personen die diesbezüglichen Pflichten sich anders gestalten.

Die Frage, welche der Verf. S. 32 (vgl. auch S. 58) stellt: „Wird die Vaterlandsliebe nur vom gesunden Menschenverstand gefordert und bleibt sie innerhalb der Menschennatur und der Grenzen der Ethik, oder aber wird sie auch von Gott gefordert und gehört sie auch in das Gebiet der Übernatur und die Moral?" ist nicht glücklich gefaßt. Auch das, was innerhalb der Grenzen der Ethik oder natürlichen Pflichtenlehre liegt, wird von Gott gefordert, und die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes ist ebenso wie die erst durch positive Offenbarung Gottes uns kundgegebenen Gesetzes eine Bedingung für die Erlangung der ewigen Seligkeit. Sehr viele Pflichten, welche in der Moraltheologie behandelt und allgemein behauptet werden, gehören schon dem natürlichen Sittengesetze an, lassen sich aber auch im einzelnen aus der positiven Offenbarung Gottes ableiten. Das natürliche Sittengesetz ist daher auch Gegenstand der unfehlbaren Interpretation der Kirche und ihres Oberhauptes. — S. 61 kommt auch die Frage zur Sprache, ob unter Umständen eine Revolution und Gegenrevolution erlaubt sei. Die Lösung dieser Fragen ist m. E. so vielen Bedingungen und Beschränkungen unterworfen, daß sie sich, ohne Mißverständnisse zu veranlassen, auf einigen Seiten nicht geben läßt.

Nochmals sei die Broschüre weitesten Kreisen empfohlen.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) Summa th. 1. 2, q. 96 a. 4.

Caritaswissenschaft. Von D. Dr. *Franz Keller,* Professor der Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br. (Herders Theol. Grundrisse). kl. 8° (XVI u. 251 S.) Freiburg 1925, Herder.

Das Buch zerfällt in drei Teile; der erste (1—44) behandelt die Geschichte der Caritaswissenschaft und der Caritasbestrebungen, der zweite (45—148) die Prinzipienlehre, der dritte (149—231) verbreitet sich über „die Einzelgebiete der Caritashilfe" (Fürsorge für die wirtschaftlichen Notwendigkeiten, Gesundheitsfürsorge, Erziehungsfürsorge, Fürsorge zur sittlichen Hebung, Fürsorge zur sozialen Hebung, Fürsorge für das religiös-kirchliche Leben). Caritaswissenschaft ist demnach die Wissenschaft von der Betätigung der christlichen Nächstenliebe. Behandelt der zweite Teil die Prinzipienlehre im allgemeinen, so bespricht der Verf. auch bei den genannten Einzelgebieten das betreffende Prinzip, d. h. die sozialethische Begründung sowie die geschichtliche Entwicklung und die jetzigen Einrichtungen derselben. Vorzüglich wird die katholische Caritas dargestellt, vielfach aber auch die nichtkatholische erwähnt.

Für eine Besprechung des Buches in einer „Zeitschrift für kath. Theologie" kommen vor allem die theologischen Lehren in Betracht.

Vielleicht ist es nicht unnütz zu bemerken, daß, wie in der katholischen Öffentlichkeit, so auch in diesem Buche, die generellen Ausdrücke caritas, caritativ u. ähnl. ungefähr gleichbedeutend genommen werden mit dem mehr speziellen Ausdruck misericordia, Barmherzigkeit, denn caritas, sagt der Verf. S. 46, ist „Nothilfe": sie setzt voraus, daß der Nächste sich in Not befindet, natürlich in solcher, in der er sich selbst nicht helfen kann. Der hl. *Thomas* und mit ihm die katholische Moraltheologie unterscheiden im Anschluß an die hl. Schrift die Tugend, welche zur Hilfeleistung geneigt macht, wenn der Nächste sich in Not befindet, von der Nächstenliebe im allgemeinen, die dem Nächsten Wohltaten zu erweisen und ihm Freude zu bereiten geneigt macht; „misericordia", sagt *Thomas* (S. Th. 2. 2. q. 30 a. 3 ad 3), „respicit specialem rationem, scil. miseriam ejus, cujus miseretur". Die Vulgärsprache weicht also von der theologischen Ausdrucksweise einigermaßen ab; sie bedient sich des mehr generellen Ausdrucks statt des speziellen.

Gegenüber den verschiedensten Anfechtungen und sonstigen Schwierigkeiten konnte sich die katholische Caritas durchsetzen und behaupten vor allem wohl gegen die buntscheckige philanthropische Richtung und dann auch gegen die staatliche Bureaukratie. Dieser letzteren gegenüber betont der Verf. treffend,

daß die Katholiken ein schon im Naturrecht begründetes und durch die positive Offenbarung bekräftigtes Recht haben auf eine selbständige Übung der Caritas. Die Staatsgewalt darf dasselbe nur dann und insoweit einschränken, als ihre Ausübung das Gemeinwohl beeinträchtigen würde. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr fördert auch die Einzel-Caritasübung das Gemeinwohl, wenn auch nur in entfernter Weise, während eine großzügige Übung, an der viele sich beteiligen, dies oft sogar unmittelbar tut. Auch auf die caritativen Veranstaltungen und Vereine ist der Grundsatz anzuwenden, den Leo XIII in der Enzyklika Rerum novarum für die Bildung katholischer Arbeitervereinigungen aufstellt. Eine Ausschaltung der privaten Caritas seitens der staatlichen oder gemeindlichen Behörden ließe sich nur mit der Staatsomnipotenz rechtfertigen, die dem Naturgesetz widerstrebt. Selbst im Falle einer Konkurrenz müßte sich unter sonst gleichen Umständen eher die behördliche als die private Caritas zurückziehen.

Man wird einen Unterschied machen können und müssen zwischen jener katholischen Caritas, die von Katholiken ausgeübt wird, und derjenigen, die von den kirchlichen Behörden ausgeht. Wohl unterliegt jede caritative Betätigung der einzelnen wie der von diesen gebildeten Gruppen der kirchlichen Autorität, aber aus anderem Grunde und daher auch in anderem Umfange als die von der kirchlichen Behörde selbst ausgehende. Denn die Kirche kann „kraft eigenen Rechtes und der eigenen sittlichen Aufgabe als vollkommene Gesellschaft, unabhängig von Staat und Gemeinde“ (S. 109) die Caritas pflegen und caritative Einrichtungen treffen. Die Caritas ist eine christliche Tugend, und was zur Pflege der Tugend gehört, das gehört als solches zum Bereiche der Kirche.

Umgekehrt ist vielmehr gegenwärtig die Frage zu stellen, ob und in welchem Umfange dem Staate die Caritasübung zufällt. Darauf ist zu sagen, daß dem Staate die Sorge für das allgemeine Wohl obliegt, nicht aber die für jeden einzelnen Bürger oder auch für eine Mehrheit von solchen, wenn die Notlage dieser das Gemeinwohl nicht beeinträchtigt. Über den allgemeinen Rechtsschutz hinaus soll die Staatsgewalt das Wohl ihrer Untergebenen durch Einrichtungen und Veranstaltungen fördern, die dem Gemeinwohle dienen. Es würde aber dem Gemeinwohle sogar Schaden bereiten, wenn er des einzelnen Untertanen als solchen sich annähme. Gewiß darf er auch einzelnen Hilfe leisten, ja unter Umständen obliegt ihm auch die Pflicht dazu, nämlich dann, wenn dieser sich in wirklicher Notlage befindet und kein anderer ihm zu Hilfe kommen kann oder will, denn auch der Staat ist eine aus Menschen bestehende Gesellschaft

und kann sich daher den allgemeinen Menschenpflichten nicht entziehen. Außer diesem Falle aber wird eine solche Pflicht der öffentlichen Behörde sich nicht nachweisen lassen. Ja, sie wird die einzelnen auch nicht unterstützen dürfen, ausgenommen es seien ihr freiwillig die Mittel zu einer solchen Hilfeleistung zur Verfügung gestellt. Die öffentliche Autorität ist für das Gemeinwohl da und darf von ihren Untertanen auch nur zu Zwecken des Gemeinwohles Steuern und ähnliche Leistungen verlangen. Sie kann ihre Untergebenen nicht zwingen, caritative Tätigkeit einzelnen gegenüber auszuüben und daher auch keine Steuern von ihnen verlangen, mit denen sie dann eine solche Tätigkeit ausüben könnte.

Zu den Erörterungen des Begriffes der caritas (S. 52 ff) sei zu bemerken gestattet, daß es doch wohl eine natürliche caritas geben kann auch im strengen Sinne als amor benevolentiae super omnia, wenngleich der gefallene Mensch nur in seltenen Fällen sich zu derselben aufschwingen wird. — Da das Gebot der Gottesliebe auch im Alten Testamente bestand, diese aber die Nächstenliebe naturnotwendig in sich enthält, so bestand dieses Gebot auch als positive Vorschrift schon kraft der mosaischen Gesetzgebung; das neutestamentliche Gebot wird deshalb nicht als etwas „durchaus Neues" und wohl auch nicht als „eine neue Art der Auffassung des Gesetzes" (S. 57) bezeichnet werden können. Richtiger ist (S. 61): Jesus will „eine neue Erfüllung des Liebesgebotes", eine höhergradige, zu den größten Opfern bereite Liebe, ähnlich der, die Er selbst geübt hat; das Gebot der Nächstenliebe ist durch die Lehre und das Beispiel des Heilandes viel tiefer fundamentiert worden. — Von denjenigen, welche an den katholischen Caritasbestrebungen teilnehmen, muß man gewiß verlangen, daß sie vor allem das seelische Moment nicht übersehen; man wird aber das spezielle Motiv der theologischen Caritas wohl eifrigst empfehlen, doch nicht zu sehr betonen dürfen (S. 87). — Manchen sozialdemokratischen Führern ist wenigstens eine umfangreiche Ausübung der freiwilligen Caritas wohl auch deshalb weniger sympathisch, weil sie aus Erfahrung wissen, daß ihre Bestrebungen um so leichter Eingang finden, je unzufriedener die Menschen mit ihrer Lage sind.

Aus dem Gesagten ist schon zu ersehen, daß das Buch die beste Empfehlung verdient.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Calendarium Liturgicum Festorum Dei et Dei Matris Mariae, collectum et memoriis historicis illustratum a *Fr. G. Holweck*. gr. 8° (X u. 478 S.) Philadelphia 1925, American Ecclesiastical Review. Geb. D 7.50.

Den Kern dieses Werkes bilden die Fasti Mariani, die der Verf. schon 1892 herausgegeben hat — ein Kalender aller erreichbaren Marienfeste, die irgendwo in der Kirche gefeiert werden. Nun sind in den Umkreis der Darstellung außer den Gedächtnistagen der Eltern und des Bräutigams der Gottesmutter auch die Feste des Herrn einbezogen worden („festa Dei"; richtiger wohl: festa Domini, mag auch etwa das Dreifaltigkeitsfest über diesen Begriff hinausliegen; der Erlöser und sein Werk sind das Hauptthema). So ist ein Lexikon sämtlicher Festtage des ganzen Kirchenjahres geschaffen, in dem nur die unübersehbare Flut der gewöhnlichen Heiligenfeste fehlt, eine Heortologie, die man mit ihren vielen Verweisungen auf die weitere Literatur auch für die allgemeinen Kirchenfeste neben dem Buche von *Kellner* gerne benützen wird.

Es liegt viel Selbstbescheidung darin, daß der Umfang des Werkes trotzdem nur etwa auf das doppelte angewachsen ist. Denn schon die Zahl der verzeichneten und beschriebenen Marienfeste dürfte auf das Vierfache gestiegen sein. Diesen fällt auch jetzt bei weitem der Hauptanteil zu. Es sind im Orient und Okzident wohl einige Tausend Festfeiern mit den verschiedensten Titeln, bald an Wallfahrtsorte und Gnadenbilder, bald an Verlöbnisse und Gebetserhörungen anknüpfend, die alle von dem frommen Ungestüm Zeugnis geben, mit dem die Andacht des christlichen Volkes auf immer neue Wege der Marienverehrung drängt. Neben den Marienfesten steht dann eine große Anzahl Lokalfeste von Geheimnissen des Leidens Christi. Hier, in den Materialien für die Geschichte der Volksfrömmigkeit, dürfte denn auch der Hauptwert des Buches liegen.

Bei jedem Feste ist Rang und Geltungsbereich der liturgischen Feier angegeben. Über die Entstehungsgeschichte, für die in den Fasti Mariani oft ausführliche Legenden mitgeteilt waren, ist jetzt aus den jeweils genannten Quellen und Darstellungen nur das Wichtige kurz und klar herausgehoben. Der größte Teil der Daten ist in hingebender Kleinarbeit aus den einzelnen Diözesan-Kalendarien gesammelt, anderes durch persönliche Erkundigungen an Ort und Stelle festgestellt. Vor allem aber hat es das Studium im Archiv der Ritenkongregation, das neben dem Besuch der großen Bibliotheken das Ziel wiederholter Europareisen war, dem Verf. ermöglicht, u. a. über den Stand nach der Reform der Diözesanproprien (1913/1914) und über die zahlreichen neuen Bewilligungen von Festfeiern, die darauf gefolgt sind, wertvolle Aufschlüsse zu geben.

Nicht ohne Schwierigkeit ist bei einem solchen Werke die Gruppierung des Stoffes. Der Verf. hat die Anordnung nach dem Kirchenjahr gewählt: in jedem Monat werden zuerst die fixen, dann die beweglichen Feste angeführt. Zur Ergänzung sind S. 419–478 vier alphabetische Register beigegeben: Index festorum Dei — festorum Dei Matris — locorum — familiarum religiosarum.

Leider sind aber bei den einzelnen Stichwörtern keine Seitenzahlen, sondern lediglich die entsprechenden Monatsdaten angegeben. Das erschwert bei einem Nachschlagewerk wie dem vorliegenden die Benützung; es ist zB. nicht selbstverständlich, daß man den 3. Sonntag nach Pfingsten unter den beweglichen Festen des Juni, aber vor dem ersten Junisonntag zu suchen hat. — Öfter als billig stößt man auf Druckfehler und Versehen, die auch Namen und die so wichtigen Zahlen betreffen (zB. S. 144: „1821" statt 1921; S. 178: „Patr. Lat. 440; 445", wobei tom. 101 gemeint ist). Auch die Titel zitierter Bücher sind oft allzu ungenau, ohne Angabe der Auflage (zB. S. 31: „*Weiß*, Weltgeschichte III, I, 251"). Bei Werken wie *L. Duchesne*, Origines du culte chrétien, hätte man die Angaben nach einer neueren (⁵1920) statt nach der ersten Auflage (1889) erwarten dürfen.

Doch verschwinden solche geringfügige Mängel vor der Fülle des Gebotenen, die dem literarischen Lebenswerk des Verf.s bleibenden Wert sichert.

Innsbruck. J. A. Jungmann S. J.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands. In Verbindung mit *Heinrich Auer*, *Wilhelm Böhler*, Dr. *Nikolaus Hilling* und *Alfons Väth S. J.* herausgegeben von *Hermann Krose S. J.* und *Joseph Sauren*. 12. Band: 1924–1925. 8° (XXIV u. 580 S.) Freiburg, Herder 1925. Geb. M 15.—.

Das Handbuch erscheint hier zum ersten Male als Organ der Zentralstelle für kirchliche Statistik, deren Leiter darum mit P. *Krose* als gleichberechtigter Mitherausgeber zeichnet. Während voriges Jahr nur eine Ergänzung zum 11. Band erschien, haben wir jetzt wieder einen genauen und allseitigen Rechenschaftsbericht über das Leben und Wirken der Kirche in Deutschland vor uns. Neu sind ausführliche Angaben über die schulstatistischen Erhebungen im Jahre 1922 und über die Paritätsfrage, ausgezeichnet die Abhandlung über die Jugendverbände. Die Ausführungen über die charitativ-soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken sind so reichhaltig, daß das Handbuch zugleich ein voll-

ständiges Jahrbuch der Charitas und des katholischen Vereinswesens ist. Der Band bietet auch wieder einmal das vollständige Verzeichnis aller örtlichen Niederlassungen der männlichen und weiblichen Ordensgenossenschaften. Je mehr das Handbuch wegen seiner Gediegenheit und Zuverlässigkeit von Katholiken und Andersgläubigen geschätzt und benützt wird, desto mehr ist zu bedauern, daß bei einem großen Teile der Geistlichkeit und der treukirchlichen Laienwelt noch nicht das volle Verständnis für die Wichtigkeit eines solchen Werkes und für die großen Dienste besteht, die es der katholischen Sache zu leisten berufen ist. Es bedarf eines sich beständig erweiternden Abnehmerkreises, soll das Fortbestehen des Handbuches und sein jährliches Erscheinen gesichert sein.

Innsbruck. Peter Sinthern S. J.

Handbuch der katholischen Missionen, von *Bernh. Arens S. J.* (Missionsbibliothek). 2., neub. Aufl. Mit 101 Tabellen und einer graphischen Darstellung. Freiburg 1925, Herder. gr. 8° (XX u. 510 S.) M 26.—, geb. M 30.—.

Es zeugt ebenso sehr von der Anteilnahme aller katholischen Volkskreise an dem großen Missionswerke wie von der Gediegenheit des vorliegenden Handbuches, daß der ersten Ausgabe im Jahre 1920 schon nach fünf Jahren eine zweite folgen konnte. Die Mitwirkung des Verf.s an der Vatikanischen Missionsausstellung und die Überfülle von Anregungen, welche diese ihm bot, mag ihm eine Ermunterung gewesen sein, sich nicht mit einem Nachtrag der neuesten Zahlen zu begnügen, sondern den ganzen weitschichtigen Stoff einer völligen Neubearbeitung zu unterziehen. Zugleich hat er den ersten Versuch gemacht, in aller Ausführlichkeit den ganzen auswärtigen und einheimischen Missionsstab zur Darstellung zu bringen und dadurch die wissenschaftliche Grundlage zu einem Urteil über manche eben jetzt brennende Fragen zu schaffen. Aus dem Vorwort ergibt sich, warum der Verf. trotz aller angewandten Mühe keine unbedingte Vollständigkeit und zuweilen keine unbedingte Zuverlässigkeit der mitgeteilten Zahlen erreichen konnte; das hindert jedoch nicht, mit Kardinal van Rossum anzuerkennen, daß der Verf. „in vortrefflicher Weise“ seine Absicht erreicht hat, „ein zuverlässiges und allgemeines Nachschlagewerk über das ganze Missionswesen“ zu schaffen, dem er „Eingang in allen Ländern“ wünscht, „wo immer wahre Missionsliebe glüht und wirkt“.

Innsbruck. Peter Sinthern S. J.

Fontes historiae religionis Aegyptiacae collegit *Theodorus Hopfner*. Partes I—V. Bonnae 1922—1925, A. Marcus et E. Weber. 8° (932 S.) M 29.50.

Wer sich je mit Studien aus der Religionsgeschichte beschäftigt hat, wird es ohne weiteres zu würdigen wissen, die einschlägigen geschichtlichen Zeugnisse kompakt beieinander zu haben und sich der Mühe überhoben zu sehen, dem Material seiner Untersuchungen von Buch zu Buch, von Bibliothek zu Bibliothek nachzuspüren. Hier helfend einzugreifen, haben sich eine Anzahl von Gelehrten unter der Führung *K. Clemens* zusammengefunden, für die einzelnen Religionen alle einschlägigen Texte aus den alten Autoren zu sammeln und in handlichen Bändchen für den allgemeinen Gebrauch bereitzustellen.

Ein solches liegt hier vor. Es handelt von der ägyptischen Religion und hat sich in fünf Einzelhelften auf die stattliche Zahl von 932 Seiten ausgewachsen, was niemand wundern wird bei jener Religion, die von alters her im Mittelpunkt des religiösen Interesses gestanden. Man findet darin aus ungefähr 300 griechischen und lateinischen Autoren alles zusammengetragen, was in der Zeit von Homer bis herab in das 13. Jahrh. an kürzeren Notizen und längeren Ausführungen *(Herodot, Diodor, Plutarch, Hermes Trismegistus, Apulejus, Aelian)* über diese Religion erhalten geblieben ist.

Ob nun freilich die Sammlung wirklich komplett und nichts übersehen ist, mag dahingestellt bleiben, dürfte aber bei der Ausdehnung des Forschungsgebietes und des Stoffreichtums wohl wahrscheinlich sein; der Autor selbst gibt durch die zahlreichen Nachträge im V. Faszikel kund, daß ihm wenigstens bei der ersten Durchforschung der Quellen so manches entgangen war. Programmgemäß blieben unberücksichtigt die Inscriptiones und Papyri, nicht so Fragmente, Exzerpte und Scholien.

Gewiß wird auch jetzt noch dem wissenschaftlichen Arbeiter die Überprüfung der einzelnen Texte aus dem Kontexte vielfach nicht erspart bleiben; auch handelt es sich hier nicht um direkte und ursprüngliche Quellen; es sind lediglich Zeugnisse aus zweiter Hand. Aber wie viel Licht mögen auch diese noch geben über Dinge, die in den ursprünglichen Dokumenten nicht mehr zugänglich oder dort nur dunkel enthalten sind, vor allem aber über eine spätere Entwicklung der Religion, für welche die hier aufgeführten Gewährsmänner oft und oft unmittelbare Augenzeugen gewesen sind.

Vom literar-kritischen Standpunkt aus betrachtet, scheint die Ausgabe des Textes, soweit wir hier urteilen können, die rechte

Mitte zu halten zwischen übertriebener philologischer Kleinarbeit und dilettantischer Sorglosigkeit, und so dem Bedürfnis des Religionshistorikers zu entsprechen. Geradezu ideal ist der Sachindex zu Ende des V. Faszikels ausgearbeitet, der die Sammlung für die wissenschaftliche Verarbeitung erst handlich und recht brauchbar macht.

So bietet die hier vorliegende Textsammlung eine wahre Rüstkammer für jeden, der sich mit der ägyptischen Religion wissenschaftlich abzugeben hat, und es wäre nur zu wünschen, daß bald auch die übrigen Religionen eines so bequemen Hilfsmittels sich erfreuen dürften. Folgen sollen noch die Bearbeitung der assyrisch-babylonischen, indischen, germanischen, keltischen und slavischen Religion; die Nachrichten über die persische Religion hat bereits *K. Clemen* selber gesammelt und herausgegeben.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

S. Landersdorfer, **Die Kultur der Babylonier und Assyrer.** (Sammlung Kösel 61). 2. Aufl. München 1925, Kösel-Pustet. 12°. IX u. 242 S. Mit 32 Tafelbildern und 1 Karte. M 4.—.

Das vorliegende Bändchen ist wohl eines der besten der Sammlung Kösel. Auf kleinem Raume wird von einem Fachgelehrten ein reicher Inhalt in leicht verständlicher Sprache und übersichtlicher Stoffgliederung geboten. Nachdem der Verf. den Schauplatz der babylonischen Kultur geschildert und die Wiederentdeckung der alten Kulturwelt (die Entzifferung der Keilschrift und die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien) dargestellt hat, läßt er einen kurzen Überblick über die Hauptperioden der babylonisch-assyrischen Geschichte folgen. Dieser Abschnitt hat gegenüber der ersten Auflage wegen der neueren chronologischen Forschungsergebnisse eine durchgreifende Umarbeitung erfahren. Im wesentlichen unverändert konnten dagegen bleiben die folgenden Kapp. über Landwirtschaft, Handel und Verkehr, Staatsform und Staatsverfassung, Rechtsleben und Kriegswesen der Babylonier, die babylonisch-assyrische Gesellschaft, Religion, Wissenschaft und Bildung, Schrift und Sprache, Literatur und Kunst. Eine weitere Verbesserung hat das Werk durch die Beigabe von 32 Tafelbildern an Stelle der früheren Strichbilder sowie durch das ausführliche Sachregister am Schluß erfahren. Im Literaturverzeichnis (S. 235 f) sind auch die seit dem Erscheinen der 1. Auflage (1913) veröffentlichten Arbeiten und Werke, soweit sie für weitere Kreise in Betracht kommen, nachgetragen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Dr. *Stephan*, **Psalmenschlüssel.** Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica). 3. Aufl. Regensburg 1925, Kösel-Pustet. gr. 8°, 344 S. M 4.50, geb. M 6.50.

Der Psalmenschlüssel von Pfarrer Dr. *Stephan* ist ein originelles Werk. Der Titel „Psalmenschlüssel" hat nicht den Sinn, als ob neue und von niemand beachtete Schätze aufgeschlossen werden sollten, sondern er will besagen, daß die gegenwärtige Arbeit die zum Psalmenverständnis notwendigen Erläuterungen und Bemerkungen, die sich sonst in verschiedenen Psalmenausgaben nur zerstreut vorfinden und deshalb an ihrem Wert verlieren, hier im Zusammenhange enthält und deshalb mehr Nutzen stiften dürfte (Vorrede S. 5). Zu diesem Zwecke sind im ersten Teil (S. 7—115) die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Psalmen zusammenfassend behandelt, indem der Verf. zuerst die Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache in der Wort- und Satzbildung auseinandersetzt und dann ein Wörterbuch folgen läßt, d. i. ein Verzeichnis von Worten, die eine andere Bedeutung haben, als das klassische Latein oder die wissenschaftliche Sprache erwarten läßt. Dieses Wörterbuch für sich allein schon ist eine wertvolle, für den Brevierbeter sehr zweckdienliche Arbeit. Im zweiten Teil, der eigentlichen Psalmenübersetzung und -erklärung (S. 117—340), wird durch ein einfaches, aber geschicktes Verfahren, nämlich durch Fettdruck des Anfangsbuchstabens im lateinischen Text, der Leser darauf hingewiesen, daß das Wort im Wörterverzeichnis des ersten Teiles enthalten ist und erklärt wird. Die Psalmen und Cantica sind in der Reihenfolge des Wochenoffiziums des römischen Breviers aufgeführt. Den einzelnen Psalmen sind kurze Bemerkungen über Verfasser, Veranlassung, Hauptgedanke und Disposition vorausgeschickt. Die Übersetzung selbst ist unter steter Vergleichung des Vulgatatextes mit dem hebr. Urtext angefertigt, möglichst wörtlich, aber in gebundener Rede, „um dadurch den Charakter der Psalmen als religiöser Lieder zum Ausdruck zu bringen" (S. 121). Dazu wird noch durch Anwendung von Sperrdruck im lateinischen Text gelegentlich angezeigt, daß „der Ausdruck in dem Wortlaut keinen befriedigenden Sinn gibt und daß an der Stelle für die Übersetzung der hebräische Text zugrunde gelegt ist". Kurz, der „Psalmenschlüssel" von Dr. *Stephan* ist eine ebenso originelle, wie praktische Arbeit, welche vielen Nutzen stiften wird.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Kirchenmusik und Volk. Vorträge, Lesungen und Gedanken. Von *Wilh. Weitzel*, Domorganist. (Hirt und Herde 14). 8° (X u. 220 S., 3 Bilder). Freiburg 1925, Herder. M 4.80, geb. M 6.20.

Die Schrift ist nicht auf systematische Erfassung des hier vorliegenden Problems angelegt, sondern bietet in loser Ordnung einschlägige Lesefrüchte, gehaltene Vorträge, grundsätzliche und geschichtliche Ausführungen zu praktischen Fragen (Musik im Christentum, Choral, Palestrina, Kirchenlied, Orgel, Glocken, liturgische Vorschriften usw.), auch ein Verzeichnis liturgisch-musikalischer Literatur. Doch ist das Ganze zusammengehalten durch das verständige Interesse des Praktikers und durch die Liebe zu echt kirchlicher und zugleich volkstümlicher Kunst. Wohltuend berührt die mehrfach betonte Forderung, daß die Kirchenmusik eins sein muß mit dem Gottesdienst und daß der Kirchenmusiker zuerst den Geist der Liturgie in sich aufnehmen, ihn selbst innerlich erleben muß, um ihn dann durch Gesang und Orgelspiel den Gläubigen zu vermitteln. Der Abschnitt über den deutschen Kirchengesang ist mehr negativ gehalten und kämpft gegen Auswüchse an. Hier liegen doch auch Aufgaben positiver Natur. Gerade die deutsche Singmesse kann das Volk zu tieferer Teilnahme an den Vorgängen am Altar und zu besserem Verständnis auch des lateinischen Amtes erziehen.

Besonders in geschichtlichen Dingen wäre etwas mehr Sorgfalt von Nutzen gewesen. Irreführend sind zB. die Bemerkungen über den Gottesdienst in den Katakomben (75), die Heimat der ältesten Hymnen (77), die liturgische Reformarbeit Gregors I (81), die Verhüllung des Altars zwischen Sanctus und Kommunion „in den ersten christlichen Jahrhunderten" (41). Was im Bericht über die hl. Cäcilia Legende ist, soll auch „gläubigen Christen" nicht als Geschichte vorgelegt werden (181 ff). Mehrere Mißverständnisse birgt die Aufzählung von zwölf liturgischen Sprachen (38); die Russen gebrauchen nicht die griechische Liturgiesprache (41). Handlungen wie das Niederknien beim Bittgebet sollten doch nicht als „unwillkürliche Reflexbewegungen geistiger Kultakte" bezeichnet werden (24).

Doch sind das Nebensachen, die dem Wert des Büchleins für weitere Kreise kaum Eintrag tun.

Innsbruck. Jos. A. Jungmann S. J.

Nuevos datos sobre San Ignacio. La labor de Polanco y Nadal en los orígines de la biografía Ignaciana a la luz de documentos inéditos por *Pedro Leturia S. J.* Bilbao 1925. 8° 69 S.

Wie übel die Legendenschreiber des Mittelalters so oft ihres Amtes gewaltet hatten, wußten die ersten Jesuiten; sie ließen

sich das zur Warnung dienen und sorgten, daß man über ihre Ordensheiligen für alle Zukunft gut und zuverlässig unterrichtet sei. Wie man die Biographie des Ordensstifters vorbereitete, zeigt die vorliegende Studie; es handelte sich bei diesen Bemühungen nicht nur um eine Pflicht der Dankbarkeit und Pietät, es galt auch, die Ordensgenossen in die Konstitutionen und den Geist des Heiligen einzuführen und sein Werk gegen Angriffe zu verteidigen, dafür aber war es notwendig, auf die Entstehung des Ordens und damit auf die Lebensgeschichte des Stifters einzugehen. Um diesem doppelten Zweck zu genügen, verfaßten Polanco, der langjährige Sekretär des Stifters, und Nadal, sein Vertrauensmann bei Einführung der Konstitutionen eine ganze Reihe von noch ungedruckten Schriften, die vom Verf. beschrieben und in sich und in ihrer Beziehung zueinander gewürdigt werden. Man kann ihm zu seiner Erstlingsschrift auf diesem Glück wünschen, man darf auf sie das Lob ausdehnen, das der Ausgabe der Exerzitien in den Monumenta historica S. J. von sachkundiger Seite gespendet wurde, daß sie nämlich an kritischer Genauigkeit deutschen Arbeiten dieser Art nichts nachgebe.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Hin zum König der Liebe. Ein Auszug aus den Schriften des hochw. P. *Mateo Crawley-Bowey S. S. C. C.* (Das kathol. Leben II). 308 S. Innsbruck, Tyrolia.

Dieses Büchlein bietet einen Auszug aus den Schriften des bekannten Apostels der Weihe der Familien an das hlst. Herz Jesu. Nur die ersten 53 Seiten handeln von diesem Lebenswerk des P. *Mateo,* mit dem er vom Papst Pius X und Benedikt XV selbst beauftragt wurde. Den zweiten weitaus größeren Teil des Büchleins nehmen die Auszüge aus verschiedenen Exerzitien und Predigten ein, die vor allem dazu bestimmt waren, Apostel dieses Werkes heranzubilden. Für manche biblische Szene, wie sie hier vom Verf. geschildert wird, gilt freilich nur ein „pie meditari licet". Die eine oder andere Äußerung ist etwas befremdend oder auch weniger genau. Diese kleinen Mängel sieht man aber gerne nach, weil man mitgerissen wird von dem tiefen apostolischen Geist und der innigen Christusliebe, die nicht nur die Zuhörer begeistern mußten, sondern auch den Leser zu erwärmen vermögen.

Innsbruck. L. Fuetscher S. J.

Analekten

Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin

Über die Berufswertung beim hl. *Thomas v. Aquin* sind in jüngster Zeit ganz entgegengesetzte Ansichten geäußert worden. Während die einen behaupten, *Th.* kenne für die weltlichen Stände keinen Beruf im wahren Sinne des Wortes, rühmen andere dem englischen Lehrer nach, er habe das Problem des Berufes in einer Tiefe gelöst, die heute noch keineswegs überholt ist. Angesichts dieser großen Meinungsverschiedenheit dürfte es nicht unnütz sein, an der Hand der eigenen Schriften des Aquinaten genau festzustellen, wie er eigentlich über den Beruf gedacht hat.

Die Berufsteilung erscheint bei *Th.* als die Grundlage des menschlichen Lebens. In der menschlichen Gesellschaft, so lehrt er, muß es verschiedene Stände geben, die sich durch Teilung der Arbeit gegenseitig unterstützen. Der einzelne ist nicht imstande, all das sich zu verschaffen, was zu seines Lebens Bedarf notwendig ist. Was er aber allein nicht vermag, erreicht er in der Gesellschaft. Die Natur selbst zwingt die Menschen, sich zusammenzutun, damit einer dem andern helfe, der eine diese, der andere jene nützliche Arbeit besorge[1]). Hierin gleicht die menschliche Gesellschaft einem Bienenstock. Wie bei den Bienen die einen Honig sammeln, die andern Wachszellen bauen und die Königin sich gar nicht an der materiellen Arbeit beteiligt, so müssen auch bei den Menschen die einen den Acker bestellen, andere das Vieh hüten, wieder andere Häuser bauen usw. Weil aber der Mensch zu seinem Leben nicht nur leiblicher, sondern noch mehr geistlicher Güter bedarf, so ist es nötig, daß einige sich geistlichen Dingen widmen zur sittlichen Hebung der an-

---

[1]) De regimine principum 1, 1.

dern[1]). Die Arbeitsteilung muß eben auch der hohen Bestimmung des Menschen Rechnung tragen. Wäre er sich Selbstzweck, läge seine Bestimmung nur innerhalb seines zeitlichen Seins, dann wäre die Arbeitsteilung abgeschlossen durch die mannigfache Art und Weise, sein irdisches Dasein zu erhalten und zu verschönern. Da jedoch das höchste Ziel des Menschen im Jenseits liegt, so muß die Arbeitsteilung nicht nur nach zeitlichen Interessen, sondern auch mit Rücksicht auf des Menschen überirdische Bestimmung erfolgen. Daher das geistliche Amt, dessen Beruf es ist, für die überirdischen Interessen des Menschen Sorge zu tragen[2]).

Wer sorgt aber dafür, daß die zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts so notwendige Arbeitsteilung wirklich stattfinde? Mit andern Worten, wer sorgt dafür, daß die einzelnen Menschen sich in die verschiedenen Berufe wirklich verteilen? Die göttliche Vorsehung ist es, welche die gesellschaftliche Arbeitsteilung regelt, und zwar dadurch, daß sie den einzelnen Menschen eine bestimmte Neigung zu irgendeiner Tätigkeit gibt.

Diese Lehre wird von *Th.* in einer ganzen Reihe von Schriften vorgetragen, zuerst in dem Kommentar zu den Sentenzenbüchern des *Petrus Lombardus*, der in den Jahren 1253—1255 zu Paris entstanden ist. Bei Behandlung der Ehe kommt er auch auf die Frage zu sprechen, ob es ein Gebot gebe, das die einzelnen Menschen zum Eingehen der Ehe verpflichte. Er verneint die Frage. Wird aber eine derartige Verpflichtung geleugnet, könnte es dann nicht geschehen, daß es an heiratslustigen Menschen fehle und infolgedessen die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts verhindert werde? Nein, lautet die Antwort. Denn von Natur aus fühlen sich die Menschen zu verschiedenen Verrichtungen hingezogen. Dank dieser Mannigfaltigkeit der menschlichen Anlagen und unter der Einwirkung der göttlichen Vorsehung, die alles leitet, werden die einen dies Amt, zB. den Ackerbau, die andern ein anderes wählen. So wird es auch geschehen, daß die einen für die Ehe, andere für das beschauliche Leben sich entscheiden werden. Es sei daher nicht zu

---

[1]) Summa contra gentiles 3, 134.

[2]) De regimine principum 1, 14. Vgl. *Max Maurenbrecher,* Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898, 33 f. *Karl Hilgenreiner,* Die Erwerbsarbeit in den Werken des hl. Thomas von Aquin, im Katholik III 23 (1901, I) 113 ff. *Johann Haeßle,* Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Freiburg 1923, 130.

befürchten, daß die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes je in Gefahr komme[1]).

Bald nach Abschluß seiner Vorlesungen über die Sentenzenbücher, in den Jahren 1256—1257, verfaßte *Th.* eine Schrift gegen die Bekämpfer der Mendikantenorden. Darin führt er unter anderm aus, daß zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft und zur gegenseitigen Unterstützung mannigfache Berufstätigkeiten oder Ämter notwendig seien, ebenso wie die Erhaltung des menschlichen Leibes von der Tätigkeit der einzelnen Glieder abhängt. Die Verteilung der mannigfaltigen Ämter sei aber in erster Linie auf die göttliche Vorsehung, in zweiter auf die natürlichen Anlagen und Neigungen der Menschen zurückzuführen[2]).

Denselben Gedanken wiederholte *Th.* einige Jahre später in einer der theologischen Abhandlungen, die unter dem Namen Quodlibeta bekannt sind. Hier führt er aus, daß die Einordnung der Menschen in verschiedene Ämter bewirkt werde erstens durch die göttliche Vorsehung, welche die verschiedenen Stände so geordnet, daß nichts zum Leben notwendige fehle, zweitens auch durch natürliche Ursachen, aus denen sich ergebe, daß verschiedene Menschen zu verschiedenen Tätigkeiten sich hingezogen fühlen[3]).

Erwähnt sei schließlich noch die Summe gegen die Ungläubigen, worin betont wird, die göttliche Vorsehung sei es, welche die verschiedenen Ämter auf verschiedene Personen verteile, indem einige mehr zu diesem Amt als zu andern hinneigen[4]).

---

[1]) In 4 Sent. d. 26 q. 1 a. 2 ad 4: „Natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat . . . Et ex hac diversitate complexionum diversorum individuorum simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit, quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud".

[2]) Contra impugnantes religionem, 5: „Horum autem ministeriorum distributio, ut scilicet diversi homines diversis ministeriis occupentur, fit principaliter ex divina providentia, sed secundario ex causis naturalibus, per quas magis homo inclinatur ad unum quam ad aliud".

[3]) Quodlibetum 7, 17: „Diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia vel ad diversos modos vivendi".

[4]) C. gentiles 3, 134: „Haec autem distributio diversorum offi-

Für *Th.* beruht also der christliche Lebensstand in der Welt ebenso auf einer Ordnung Gottes wie das Leben im religiösen Orden, obwohl er letzteres höher stellt. Deshalb spricht er auch von Ständen, zB. vom Ehestand, wozu man von Gott berufen werde. Ein jeder, sagt er, soll bleiben in dem ihm von Gott bestimmten Stande (in statu propriae vocationis). Ist jemand zum Ehestand berufen, so bleibe er in dem Stand, wozu er von Gott berufen worden[1]).

Von diesem Standpunkt aus kann *Th.*, wenn er auch im allgemeinen das jungfräuliche Leben höher stellt als den Ehestand, dennoch ganz folgerichtig lehren, für diesen oder jenen Menschen im besonderen sei der Ehestand das Bessere[2]). Warum? Weil eben dieser Mensch zum Ehestand und nicht zum Ordensleben von Gott berufen ist.

Auf Grund der angeführten Aussprüche sind wir nun auch in der Lage, die ungünstigen Urteile, die in neuester Zeit protestantische Autoren über die Berufslehre des Aquinaten gefällt haben, auf ihren wahren Wert zurückzuführen.

Nach *Max Weber* betrachtet zwar *Th.* die verschiedenen Stände als ein Werk Gottes; aber den einzelnen Menschen würde er keinen gottgeordneten Beruf zuerkennen. „Wenn Thomas von Aquin die ständische und berufliche Gliederung der Menschen als Werk der göttlichen Vorsehung hinstellt, so ist damit der objektive Kosmos der Gesellschaft gemeint. Daß der einzelne aber sich einem bestimmten konkreten Beruf zuwendet, hat seinen Grund in natürlichen Ursachen"[3]). *Weber* verweist hiefür auf die oben angeführte Stelle aus den Quodlibeta, worin gesagt wird, daß die Einordnung der Menschen in verschiedene Ämter oder Berufe erstens von der göttlichen Vorsehung, zweitens auch von natürlichen Ursachen herrühre. Allein diese Stelle darf keines-

---

ciorum in diversas personas fit divina providentia secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia".

[1]) Comment. in 1 Cor. 7,17 ff: „Unusquisque debet manere in eo statu in quem Deus vocavit; ergo si vocavit aliquos in coniugium, debent manere in ipso".

[2]) C. gent. 3, 136: „Nihil prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit".

[3]) *M. Weber*, Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, in Archiv für Sozialwissenschaft 20 (1905) 41. Wieder abgedruckt bei *Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 70.

wegs so verstanden werden, als würden bei der Bestimmung des Berufes der einzelnen Menschen bloß natürliche Ursachen in Betracht kommen. Sagt doch *Th.* ausdrücklich, die Einordnung der Menschen in verschiedene Berufe werde bewirkt erstens durch die göttliche Vorsehung, zweitens auch (etiam) durch natürliche Ursachen. Wie könnte auch Gott den „objektiven Kosmos der Gesellschaft", der ja nicht etwas Abstraktes ist, sondern aus konkreten Menschen besteht, ins Leben rufen, ohne auf die einzelnen Menschen einzuwirken? Und lehrt denn *Th.* nicht in verschiedenen Schriften, daß die Verteilung der mannigfachen Ämter oder Berufe in erster Linie auf die göttliche Vorsehung, in zweiter aber auf die natürlichen Anlagen und Neigungen der Menschen zurückzuführen sei, und daß dank der Mannigfaltigkeit der natürlichen Anlagen und unter der Einwirkung der göttlichen Vorsehung, die alles leitet, die einen diesen Beruf, die andern jenen wählen werden? Demnach steht unzweifelhaft fest, daß nach *Th.* die einzelnen Menschen bei der Wahl ihres Berufes von der göttlichen Vorsehung geleitet werden.

Wohl liegt die unmittelbare natürliche Ursache in den verschiedenen Neigungen und Fähigkeiten der Menschen. Aber gerade diese Neigungen, die von *Th.* wiederholt auf Gott zurückgeführt werden[1]), sind die natürlichen Mittelursachen, durch welche die alles lenkende Vorsehung bei aller Freiheit, die sie dem vernünftigen Geschöpfe gewährt, dasselbe doch sicher nach ihren Plänen leitet. Ist doch jede Neigung eines geschaffenen Wesens nichts anders als ein gewisser Antrieb von seiten dessen, der aller Bewegung Ursprung ist. Und so gelangen alle Wesen, scheinbar vollkommen unbeeinflußt, dahin, wohin der göttliche Wille sie führt. Daher heißt es in der Heiligen Schrift: Gott lenke alles sanft und milde[2]).

Ganz wie *M. Weber* und unter Berufung auf dieselbe Stelle aus den Quodlibeta behauptet auch *Karl Holl:* Wie der einzelne zu seinem Stande kommt, „leitet *Th.* ausdrücklich nicht aus der Vorsehung ab, sondern aus ‚natürlichen Ursachen', aus der ‚zufälligen' Neigung des Menschen fürs eine oder fürs andere"[3]). Nur

[1]) Summa c. gent. 3, 126: „Naturales inclinationes insunt rebus a Deo qui cuncta movet".

[2]) Sum. theol. 1 q. 103 a. 8. Vgl. *Hilgenreiner* im Katholik III/23 (1901, I) 117 f. *Haeßle* 133 f. *Karl Müller,* Die Arbeit nach den moral-philosophischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. d. Schw. 1912, 87 ff.

[3]) Die Geschichte des Worts Beruf. Berlin 1924, 14. [Sonderabdruck aus den Sitzungsberichten der preuß. Akademie der Wissen-

geht der Berliner Theologe noch weiter als der verstorbene Soziologe. Dem Einwande gegenüber, daß doch auch die natürlichen Neigungen nach *Th.* zuletzt wieder auf Gott zurückgehen, bemerkt er: „Das ist selbstverständlich an sich richtig. Aber wenn *Th.* dies für unsere Frage verwerten und danach auch die Neigung aus der Vorsehung herleiten wollte, warum hat er dann in den Quodlibeta Vorsehung und Neigung einander entgegengesetzt?" Als ob *Th.*, indem er nebst der Vorsehung auch die natürliche Neigung wirken läßt, beide einander entgegengesetzt hätte!

Holl meint auch, der Gedanke eines „inneren Berufs" sei von *Th.* für die niederen Stände geradewegs abgelehnt worden; nach dem Aquinaten haben die tätigen Stände keinen „Beruf" im wahren Sinne des Wortes[1]). Aber was ist denn unter dem „inneren Beruf" oder unter dem „Beruf im wahren Sinne des Worts" zu verstehen? Etwa eine innere göttliche Stimme, die den einzelnen einlade, den ihm von Gott bestimmten Beruf zu ergreifen? Eine solche spezielle Einladung kann bisweilen stattfinden; aber in der Regel kommt sie nicht vor. Auch für den Priester- oder Ordensstand ist nach kirchlicher Lehre eine derartige besondere Berufung nicht erforderlich. Als vor einigen Jahren eine Kontroverse über das Wesen des priesterlichen Berufs sich erhob, setzte Pius X eine Kommission von Kardinälen ein, welche die Frage etwas näher untersuchen sollten. In der von dieser Kommission getroffenen Entscheidung, die vom Papst am 26. Juni 1912 bestätigt wurde[2]), heißt es unter anderm: Nicht erfordert ist, wenigstens nicht notwendigerweise und allgemein, eine innere Einladung des Heiligen Geistes zum Priestertum; erfordert hingegen sind die rechte Absicht und jene natürlichen und übernatürlichen Eigenschaften, die zur begründeten Hoffnung berechtigen, der Kandidat werde das Priesteramt richtig verwalten.

Die subjektive Befähigung, die auf Gott zurückzuführen ist, kann man demnach als das Wesen des inneren Berufes bezeichnen. Dies gilt sowohl für den Priester- und Ordensstand wie für die weltlichen Stände. Nun lehrt *Th.* in verschiedenen seiner Schriften, daß die Verteilung der mannigfaltigen Berufe in erster Linie auf die göttliche Vorsehung, die alles leitet, in zweiter Linie aber auf die natürlichen Anlagen und Neigungen des Menschen zurückzuführen ist. In den natürlichen Neigungen und Anlagen,

schaften.] Vgl. zu dieser Abhandlung meine Ergänzungen und Berichtigungen im Histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 45 (1925) 308—316.

[1]) Ebenda 13 f.

[2]) Acta Apost. Sedis 4 (1912) 485.

die von der göttlichen Vorsehung geleitet werden, besteht für *Th.* der innere Beruf. Daher spricht er auch von dem Stand der eigenen Berufung, von Ständen, zB. vom Ehestand, wozu man von Gott berufen werde. Und man beachte wohl, daß *Th.* hierin keinen Unterschied macht zwischen höheren und niederen Ständen, zwischen dem tätigen und dem beschaulichen Leben. Für die Berufung zu dem einen oder zu dem andern Leben läßt er dieselben Grundsätze gelten. Ausdrücklich lehrt er, wie oben S. 446 bemerkt worden, daß dank der Mannigfaltigkeit der menschlichen Anlagen und unter der Leitung der göttlichen Vorsehung die einen für die Ehe, andere für das beschauliche Leben sich entscheiden werden.

„Das Berufsprinzip", schreibt *Haeßle* (S. 135), „liegt nach Thomas in einer Qualität der Natur des Individuums. Die höchste Berufs- und Arbeitsfreude wird nach ihm da entstehen, wo das diesem physischen Sein entsprechende ethische Sollen, nämlich die richtige Berufswahl wirksam gewollt wird". Bei der Erörterung der Frage, ob das Leben eine Tätigkeit sei, lehrt *Th.*, daß in jedem Menschen Grundkräfte vorhanden sind, die er mit andern Menschen gemeinsam hat, zB. die Vermögen der Seele. Dazu finden sich aber noch in jedem Menschen besondere habituelle Neigungen zu gewissen Beschäftigungsarten. Diese natürlichen Neigungen bewirken, daß die Beschäftigung, zu der sie hinlenken, mit Freuden vollzogen wird. Man sagt deshalb, daß jene Betätigung, die dem Menschen Freude macht, zu der er hinneigt und nach der er seine Lebensordnung einrichtet, sein Leben sei[1]). Eines jeden Menschen Leben scheint das zu sein, woran er am meisten Freude hat und worauf er am meisten sein Sinnen und Trachten richtet[2]). In dieser Richtung liegt daher auch sein Beruf; denn die Verschiedenheit der Berufe oder Ämter wird bestimmt durch die Verschiedenheit der Tätigkeiten[3]). „Damit", so bemerkt *Haeßle* weiter, „hat *Th.* das Problem der Berufseignung in einer Tiefe gelöst, die heute noch keineswegs überholt ist, ja überhaupt nie wird überholt werden. Die ganz moderne Theorie von der Begabtenauslese, die Befürwortung der Intelligenz- und Eignungsprüfungen, die psychologischen Berufsberatungsspezialisten kehren tatsächlich zu diesen Grundsätzen zurück".

---

[1]) Sum. theol. 1 q. 18 a. 2 ad 2.

[2]) S. th. 2. 2 q. 179 a. 1.

[3]) S. th. 2. 2 q. 183 a. 3.

Viel weniger günstig hat Professor *Karl Dunkmann* in einer lesenswerten Schrift über den Beruf[1]) die Berufslehre des Aquinaten beurteilt. Dieser protestantische Theologe wendet sich zwar gegen die „protestantische Auffassung", wonach die Geschichte des Berufs erst mit Luther beginnen würde, da Luther „den Beruf entdeckt habe", wie noch in neuester Zeit von *Max Weber* und andern behauptet worden. Nachdrücklich betont *Dunkmann*, daß schon lange vor Luther der Beruf als Faktum dagewesen sei. Jenen gegenüber, die meinen, im Mittelalter habe man die irdische Arbeit nicht zu schätzen gewußt, erklärt er: „Jetzt (im Mittelalter) ist bloße Arbeit um des Gewinnes wegen ausgeschlossen. Jetzt heißt es arbeiten ‚um des gemeinen Nutzens wegen', wie in so manchen Urkunden der Gilden überliefert ist. Damit ist aber auch ein Sporn zur Arbeit gegeben, wie er in diesem Grade nicht mehr erreicht worden ist, und gleichzeitig ein Antrieb zur Wohltätigkeit, wie er ebenfalls seitdem nicht wiedergekehrt ist" (S. 74). Dem Aquinaten aber wird von dem Lobe, das den mittelalterlichen Zünften so reichlich gespendet wird, nichts zugeteilt. An den Zünften, meint *Dunkmann*, hätte *Th.* „das innere Wesen des Berufes studieren können"; er habe es jedoch nicht getan. Die verschiedenen Stände werden wohl von ihm als „göttliche Realität" anerkannt; „aber sie sind weit entfernt, ‚Berufe' im engeren Sinne einer Arbeit zu sein, die den Zweck und den Sinn des Lebens ausmacht". „Die berufliche Arbeit ist doch im Grunde nur zur Existenzerhaltung da, also für diejenigen, die auf sie angewiesen sind, für andere nicht. Gewiß empfängt die Arbeit hohes Lob, sie schützt vor Laster und fördert die Tugend, aber aus der Solidarität der Gemeinschaft wird sie nicht abgeleitet" (S. 77).

Und doch wird gerade von *Th.* der soziale, gemeinnützige Charakter der Arbeit mit aller Entschiedenheit hervorgehoben. Dies hat schon *Maurenbrecher* (S. 53) nach Gebühr betont: „Die Arbeit, die jeder seinem Stande entsprechend leistet, ist doch dadurch geadelt, daß sie, mag sie bestehen worin sie wolle, als Dienstleistung für die anderen aufgefaßt wird, als ein ‚Amt', das der einzelne der Gesamtheit gegenüber hat". Bei *Th.* erscheint die Arbeitsteilung nach Berufen als ein naturrechtliches, göttliches Institut, bedingt durch das Wesen der Gesellschaft und zugleich Ursache der Gesellschaftsbildung, da ja die Menschheit anders nicht fortbestehen könnte. „In dieser Auffassung erscheint jede

[1]) Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufs. Berlin 1922.

nützliche Berufsarbeit als eine gesellschaftliche Funktion, jeder Beruf als ein Glied des Gesellschaftskörpers, das die Bestimmung hat, die Interessen der Gemeinschaft zu fördern. Die Berufsarbeit wird zum Amte (officium), zum öffentlichen Dienste. Verschieden an Bedeutung, gemäß den Abstufungen der menschlichen Interessen, welche sie besorgen, verschieden an Einfluß, an unmittelbarem Nutzen, an Größe und Ausdehnung reichen sie in sozialer Verbrüderung einander die Hände, um den Fortschritt der Menschheit nach den verschiedensten Richtungen und das Ausleben des einzelnen gemäß seinen geordneten Neigungen zu ermöglichen"[1]).

Wie nach *Th.* die Arbeit eine Dienstleistung für die Gemeinschaft ist, so ist sie auch ein Gottesdienst. Weil er glaubt, daß die göttliche Vorsehung einem jeden seinen Beruf zuweise, so ist die Berufsarbeit nach ihm eine Betätigung im Dienste des Allerhöchsten; denn der Berufsarbeiter erfüllt den Willen seines Schöpfers[2]).

Zum Schlusse noch einige Worte über den Ausdruck „Beruf-vocatio". *Th.* selber verwendet diesen Ausdruck nie im Sinne von Lebensstand. Er spricht wohl einmal von einem „Stand der eigenen Berufung"; aber das, was wir heute Beruf nennen, bezeichnet er gewöhnlich als Amt (officium) oder Dienst (ministerium). In neuester Zeit ist nun öfters behauptet worden, daß nicht nur der Berufsbegriff, sondern auch das Wort Beruf im heutigen Sinn eine Neuschöpfung Luthers sei. Daß diese Behauptung durchaus unzutreffend ist, habe ich vor einigen Jahren im Histor. Jahrbuch 32 (1911) 750 ff nachgewiesen und gezeigt, daß es nach Luthers eigenem Zeugnis schon zu seiner Zeit in Deutschland Sitte war, den Stand oder das Amt, wozu man von Gott berufen worden, als „Ruf" zu bezeichnen. Dies wird jetzt auch von *K. Holl* anerkannt, der bemerkt, Luther bezeuge uns, „daß zu seiner Zeit das Wort ‚Ruf' bereits allgemein im Sinn von Stand verwendet wurde". Auch das Wort „Berufung" wurde damals schon in demselben Sinne gebraucht, wie wir von Zwingli erfahren.

Ob statt des Wortes „Ruf" oder „Berufung" für Stand oder Lebensaufgabe auch der gleichlautende Ausdruck „Beruf" bisweilen gebraucht wurde, mag dahingestellt bleiben. Das Wort Beruf im Sinn von Stand oder Amt hat Luther zum erstenmal

[1]) *Hilgenreiner* im Katholik III 23 (1901, I) 118 f. Über die Arbeit als soziale Funktion vgl. auch *Haeßle* 129 ff.

[2]) *Haeßle* 33. *Maurenbrecher* 35.

in einer Predigt der Kirchenpostille vom Jahre 1522 verwendet. *Holl* (S. 27) sieht darin eine durch Luther vorgenommene Weiterbildung der Wortform mit „tiefergreifendem Sinn". Sollte der Ausdruck Beruf wirklich zuerst bei Luther vorkommen, so wäre dies ganz belanglos, da ja die gleichlautenden Worte Ruf und Berufung vorher schon in demselben Sinn gebraucht wurden. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß der Ausdruck Beruf im Sinne von Stand zuerst von Luther gebraucht worden sei. Hier darf man wiederholen, was jüngst *Hans Vaihinger* in einem Artikel über Kants „Aktivismus" geschrieben hat: „Nichts ist schwieriger, als terminologische Untersuchungen, d. h. Nachforschungen nach dem erstmaligen Vorkommen eines fachwissenschaftlichen Ausdruckes. In demselben Augenblick, in welchem man das erstmalige Auftauchen eines solchen Ausdruckes nachgewiesen zu haben glaubt, taucht eben plötzlich ein unerwartet neuer Quellennachweis auf"[1]. Hiefür liefert *Holl* selber ein bezeichnendes Beispiel. Nach ihm (S. 19) „läßt sich für das lateinische Wort vocatio (im Sinn von Stand) ein entsprechender Beleg aus vorreformatorischer Zeit nicht erbringen, außer bei Luther selbst". Und doch können hiefür eine ganze Anzahl Belege beigebracht werden, wie ich vor kurzem in einem Aufsatz „Zur Geschichte des Worts Beruf" im Histor. Jahrbuch 45 (1925) 308 ff nachgewiesen habe.

Wie der ethische Begriff des Berufs schon längst vor Luther bekannt und anerkannt war — *Thomas v. Aquin* liefert dafür den vollgültigsten Beweis — so sind auch bereits vor Luther die Worte vocatio, Ruf, Berufung im Sinne von Stand oder Lebensaufgabe verwendet worden. Sehr mit Unrecht haben daher *Max Weber*[2]) und andere nach ihm nicht nur den Berufsbegriff, sondern auch die entsprechende Wortbedeutung als ein „Produkt der Reformation" hinzustellen gesucht.

München. Nikolaus Paulus.

Noch ein Wort zur Analysis fidei. Auf die Rechtfertigung meines Werkes „De analysi fidei", die ich in dieser Zeitschrift 49 (1925) 450 ff gegenüber einer von Prof. *Dörholt* geübten Kritik erscheinen ließ, hat *D.* im „Divus Thomas" 4 (1926) 107 ff eine Erwiderung veröffentlicht. Zu bedauern ist der Ton, in dem diese wissenschaftliche Aussprache stellenweise sich ergeht. Was die Sache selbst betrifft, so verweise ich auf meine früheren Aus-

[1]) Münchener Neueste Nachrichten 1925, Nr. 111.

[2]) Archiv für Sozialwissenschaft 20, 35 ff. Gesammelte Aufsätze I, 63 ff.

führungen, die nicht im geringsten widerlegt sind. Die Bemerkungen, die ich betreffs der neuen Kritik zu machen habe, mögen dies bestätigen.

1. Der Kritiker erinnert an verschiedene Arten, wie der Wille auf den Verstand wirken könne; er vermöge es durch Forträumung von Vorurteilen, die aus dem Willen stammen, ferner dadurch, daß die Annahme einer Sache durch den Verstand zugleich für den Willen ein Gut sei oder werde, dann aber auch ganz allgemein aus dem Grunde, daß die Akte des Verstandes bezüglich ihres Seins und Werdens der Herrschaft des Willens unterstehen.

Unangebracht ist hier die Erwähnung eines Gutes; das Gute als solches übt seinen Einfluß auf den Willen, nicht auf den Verstand. Auch unterstehen die Verstandesakte nicht alle einer Willensherrschaft, schon deshalb, weil ja dem gebietenden Willensakt ein Verstandesakt vorangeht. Was *D.* sonst noch vorbringt, leugne ich nicht; im Gegenteil, es war in dem einbegriffen, was ich sagte, dem Willen komme es zu, den Verstand „zur hingebenden Betrachtung einer Sache, zur aufmerksamen Prüfung der dargelegten Beweisgründe" anzuhalten; zu einer solchen Betrachtung gehört doch auch die sorgfältige Prüfung von Vorurteilen oder anderen Bedenken.

Dabei bleibt aber völlig unberührt, was ich behaupte: Entweder ist ein Objekt trotz jener hingebenden Betrachtung nicht evident, oder es ist, sei es sofort oder nach angemessener Untersuchung, irgendwie evident. Im ersten Fall vermag es den Verstand nicht zu seiner Annahme zu bewegen; auch der Wille kann da nicht helfen, es sei denn, daß er, Unmögliches leistend, das geistige Sehvermögen steigere, damit es so die das Objekt umhüllende Dunkelheit durchdringe. Im zweiten Fall bewegt das Objekt den Verstand zu seiner Annahme, aber diese ist nicht frei; die Zustimmung zum evidenten Objekt erfolgt mit ähnlicher Notwendigkeit, wie das sinnliche Sehen eines hinreichend lichten und dem Auge nahegebrachten Gegenstandes. Mithin bewegt das Objekt nie eigentlich zu seiner freien Annahme.

Allerdings kann, wie ich in meinem Werke (S. 337 f. 362) zeige, zu der notwendigen Zustimmung eine freie Zustimmung zu demselben Objekt auf Willensbefehl hinzukommen; aber inbezug auf diese freie Zustimmung ist das Motiv der ersten und notwendigen Zustimmung einfache, den Verstand disponierende Bedingung, nicht eigentlich mehr Motiv, die eigentliche Ursache ist der den Verstand bestimmende Wille (s. S. 340 ff).

2. Vergebens bemüht sich *D.* aufs neue, mein argumentum exclusionis als eine petitio principii zu erweisen. Im Obersatz des Argumentes werden die vorliegenden Erklärungsarten angeführt, mit Einschluß der von mir vertretenen, die sich von anderen dadurch unterscheidet, daß sie für die Annahme des Formalobjekts des Glaubens nur eine objektive Bedingung, nicht ein Motiv im strengen Sinne fordert. Die Berechtigung dieses Obersatzes liegt darin, daß man bei der erschöpfenden Vielgestaltigkeit der dargebotenen Erklärungen ruhig dafürhalten darf, eine wesentlich neue Lösung sei nicht auszudenken; keineswegs aber stelle ich, wie man vorgibt, den Obersatz deshalb als wahr hin, weil die entgegenstehenden Lösungen zwar falsch, die meine jedoch richtig sei. Das Urteil über jene anderen Lösungen enthält erst der Untersatz; dort lehne ich sie alle ab, nicht willkürlich, sondern mit Hinweis auf die Gründe, die im historischen Teil des Werkes gleich bei ihrer Darstellung wider sie entwickelt werden. So ist denn nicht schon der Obersatz, nach Art einer petitio principii, gleichbedeutend mit der zu beweisenden Schlußfolgerung, sondern aus dem Ober- und Untersatz zusammen ergibt sich, wie bei jedem regelrechten Syllogismus, der entsprechende Schlußsatz.

3. Seine eigene Ansicht darlegend, schreibt *D.* (S. 110): „Die motiva credibilitatis sind, solange sie im Bereiche des Natürlichen bleiben, nicht eigentliches Motiv, sondern nur Bedingung für den Glauben. Sie bleiben aber, wenn im Anschlusse an sie der Glaube zustande kommt, nicht im Bereiche des ausschließlich Natürlichen, sondern werden durch das von Gott gespendete übernatürliche Glaubenslicht ins Übernatürliche erhoben und sind dann nicht mehr bloße Bedingung. Gott, der das sie beleuchtende Licht in seiner Gnade spendet, gibt sich in ihnen nunmehr als die höchste Autorität, der man mit voller Zuversicht glauben darf und unbedingt glauben muß, samt der Offenbarungstatsache zu erkennen, ohne daß er irgendwie geschaut wird. Der so in dem werdenden Glauben vom Verstande erkannte Gott ist der Grund für das Formalobjekt".

Warum die motiva credibilitatis in der natürlichen Ordnung nur Bedingung für den Glauben, in der übernatürlichen dagegen eigentliches Motiv sein sollen, ist nicht zu begreifen. Übrigens erfahren wir über die Erfassung des Formalobjekts des Glaubens ein Zweifaches. Zuerst heißt es, die motiva credibilitatis, die doch etwas Geschaffenes sind, seien eigentliches Motiv für die Annahme Gottes, des Formalobjekts; im nächsten Satze aber wird versichert, Gott sei der Grund für das Formalobjekt, d. h., wie man doch wohl sagen will, Gott selbst sei das Motiv für die

Bejahung des Formalobjekts. Das ist evident ein Widerspruch. Dazu sind die sich widersprechenden Aussagen alle beide unannehmbar, die erste, weil der Glaube als göttliche Tugend nicht auf einem geschöpflichen Motiv beruhen kann, die zweite, weil Gott, wie aus meiner früheren Erwiderung erhellt, als Formalobjekt des Glaubens nicht wegen seiner selbst für wahr gehalten werden kann, da er nicht durch sich selbst geschaut wird.

Der Kritiker bemerkt, von einer Selbstoffenbarung Gottes durch das Glaubenslicht habe er kein Wort gesagt. Aber was anderes ist es denn als Selbstoffenbarung durch das Glaubenslicht, wenn Gott, wie *D.* sagt, im Glaubenslicht sich als prima veritas so deutlich zu erkennen gibt, daß alle Zweifel weichen, wenn er durch das Glaubenslicht als Objekt und objektiver Grund den Verstand erleuchtend unmittelbar zu sich hinbewegt, wenn er durch das Glaubenslicht als der in sich und durch sich über alles feste Grund für die Bejahung seiner selbst erfaßt wird? Daß *D.*, wie er mir auch vorhält, ausdrücklich ein Schauen Gottes ausschließe, habe ich selbst hervorgehoben, zugleich jedoch auch nachgewiesen, daß er dadurch mit sich in Widerspruch gerate.

4. *D.* findet es gänzlich unbegründet, daß der Mensch im reinen Naturzustande, nachdem er zum Gebrauche der Vernunft gelangt, Gottes Dasein über alles fest für wahr zu halten habe. Der Grund liegt indes klar zutage. Auch im reinen Naturzustande wäre ja der Mensch erschaffen zu dem Zwecke, Gott seinen Herrn zu loben, ihn zu verehren, ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Dieser seiner höchsten oder vielmehr einzigen, durch das ganze Leben zu erfüllenden Aufgabe kann aber der Mensch nur dann genügen, wenn er entschlossen ist, das Dasein Gottes, seines Herrn und einstigen Vergelters, unter allen Umständen, bei allen Versuchungen zu einem ungebundenen Wandel, gegenüber allen etwa sich erhebenden Bedenken, d. i. mit einer nicht gewöhnlichen, sondern durch nichts zu erschütternden Entschiedenheit für wahr zu halten. Und in der Tat, wie der Mensch schon durch das göttliche Naturgesetz verpflichtet ist, Gott, das höchste Gut, über alles andere zu lieben, so ist er auch dadurch zunächst verpflichtet, Gott, die höchste Wahrheit, über alle andere Wahrheit zu bejahen, somit bereit zu sein, keinen freiwilligen Zweifel zuzulassen und, wenn zu wählen wäre, jene höchste Wahrheit jedem anderen Objekte des Assenses vorzuziehen. Die ausführlichere Begründung der genannten Pflicht ersehe man aus meinem Werke (S. 348 ff. 375 f).

D. wendet ein, daß ich das „über alles fest" in der Glaubensbejahung der Offenbarung aus der behaupteten Pflicht des natürlichen Menschen zur über alles festen Bejahung Gottes herleite und diese umgekehrt aus der Rücksicht auf die Offenbarung begründe. Dem ist nicht so. In Frage steht die Pflicht der über alles festen Bejahung nicht der geoffenbarten Wahrheit, sondern Gottes, der das Formalobjekt des Glaubens ist, und dementsprechend zeige ich, kraft des göttlichen, durch die Vernunft ersichtlichen Naturgesetzes habe jeder Mensch Gott seinen Herrn, nachdem er ihn aus den geschaffenen Dingen erkannt, auch mit einer über alles festen freien Zustimmung zu bejahen. Unabhängig von diesem aus sich geltenden allgemeinen Verpflichtungsgrund tritt sodann für jenen Menschen, dem die Offenbarung kund wird, der von mir angeführte besondere, daß ohne die über alles feste Bejahung Gottes, des Formalobjekts, die geoffenbarte Wahrheit selbst nicht nach Pflicht über alles fest bejahbar wäre — ein Grund, der, wie der Satz „Propter quod unumquodque tale, et illud magis", ebenfalls durch das Licht der Vernunft erkennbar, nicht aus der Offenbarung herzunehmen ist.

Sohin ist nicht zu billigen, was *D.* anschließend behauptet, eine über alles feste Bejahung habe dort einen vernünftigen Sinn, wo der Bejahende einer Autorität und zwar der höchsten gegenüberstehe, während für den natürlichen Menschen nur eine feste Bejahung der Existenz Gottes geboten, eine über alles feste sinn- und grundlos sei. Da nach der von *D.* in seiner ersten Kritik ausgesprochenen Ansicht nicht bloß das von der höchsten Autorität Bezeugte, sondern auch die bezeugende höchste Autorität selbst über alles festzuhalten ist, so wird das jetzt Gesagte dahin zu verstehen sein, man habe die höchste Autorität über alles zu bejahen, wenn sie bezeugend auftrete, nicht aber, wenn sie, wie im reinen Naturzustand, nicht redend sich betätige. Allein die Existenz Gottes, der höchsten Autorität, fordert die ihr gebührende Anerkennung dadurch, daß sie sich uns genugsam zu erkennen gibt; dies geschieht aber schon durch das natürliche Werk der Schöpfung, nicht erst durch die mit der Offenbarung gegebenen übernatürlichen Zeichen; wenn also mit diesen die Pflicht einer über alles festen Bejahung Gottes auferlegt wird, muß eine solche Pflicht auch schon dem natürlichen Menschen obliegen. Der Kritiker selbst verlangt vom natürlichen Menschen irgend eine feste Bejahung Gottes, verwirft jedoch eine über alles feste; das ist nicht folgerichtig; hat der Mensch eine Bejahung Gottes zu leisten, so hat er eine solche zu leisten, wie sie der Würde der veritas prima entspricht, d. i. eine über alles feste.

5. Weiterhin meint *D.*, daß ich bei Erörterung einer Stelle des hl. *Thomas* die Hauptthese meines Werkes, wenn auch verdeckt, zurücknehme. Das ist eine große Täuschung. Ich sage dort: „Der Verstand kann nicht auf Willensgeheiß jedem beliebigen Objekte zustimmen; es muß vonseiten des Objekts unmittelbar oder mittelbar immer etwas vorliegen, was dem Verstand die vom Willen befohlene Zustimmung ermöglicht; wenn das Objekt auch insofern unzureichend ist und bleibt, als es den Verstand nicht zu dem Urteile bewegen kann, um das es sich eigentlich handelt, d. i. zum Urteile, es sei wahr, so muß es ihn doch wenigstens zu dem vorausgehenden Urteile bewegen, es sei irgendwie wahrscheinlich und bejahbar, damit der Verstand auf Befehl des Willens das weitergehende Urteil fällen könne, es sei wahr. Bezüglich des vorausgehenden Urteils ist das Objekt zugleich Motiv; auch bezüglich des folgenden kann man es Motiv nennen; eigentlich jedoch ist es Bedingung, indem es den Verstand für dieses vom Willen hervorzurufende Urteil disponiert". Diese auf die freie Zustimmung im allgemeinen sich beziehende Lehre ist auch auf den christlichen Glauben, mit Wahrung seiner Eigenart, anzuwenden. Demgemäß behaupte ich, auch beim Glauben liege vonseiten des Formalobjekts, nämlich Gottes, und zwar mittelbar etwas vor, was dem Verstand die vom Willen befohlene Zustimmung ermögliche; das mittelbar hier Vorliegende besteht in jenen Werken Gottes, welche die motiva credibilitatis bilden; diese sind zwar nicht wahres, eigentliches, streng genommenes Motiv für das Urteil, „um das es sich eigentlich handelt", nämlich für die freie und über alles feste Zustimmung zum göttlichen Formalobjekt des Glaubens, wohl aber sind sie ein solches Motiv für das vorausgehende evidente Urteil der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht, wodurch der Verstand für die besagte freie und über alles feste Zustimmung disponiert oder fähig wird; mithin sind sie für diese letztere Zustimmung die notwendige objektive Bedingung, Motiv aber nur in jenem uneigentlichen und weiteren Sinne, in dem man eine notwendige Bedingung auch Motiv oder Ursache nennt. Diese Erklärung, weit entfernt, der in meinem Buche dargelegten Auffassung „schnurstracks zu widersprechen", findet sich schon dort mit allen ihren Einzelheiten (S. 338. 342 ff. 348. 374 ff. 380. 383); insbesondere schließe ich beim freien Fürwahrhalten des Formalobjekts stets nur ein motivum vere, proprie, stricte dictum aus, ja ich bezeichne (S. 343) sogar ausdrücklich die objektive Bedingung, die ich zugleich erfordere, als ein Motiv im weiteren Sinn.

Außerdem macht *D.* für die vermeintliche Zurücknahme meiner Ansicht sehr eindringlich geltend, daß ich in meiner Erwiderung den in meinem Buche mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck „terminus" fallen lasse, um dafür die Ausdrücke Objekt und Motiv einzusetzen. Doch ganz mit Unrecht. Das Objekt eines Aktes kann zwar zugleich Motiv des Aktes sein und ist auch öfters sein Motiv, somit Ursache, Prinzip des Aktes; an sich aber bezeichnet das Wort Objekt, wie ich in meinem Buche (S. 249 ff) darlege, nichts anderes als den vom Akte zu erreichenden Endpunkt, den zu ergreifenden Gegenstand und ist deshalb ganz gleichbedeutend mit dem Ausdruck Terminus des Aktes. Demungeachtet ist dieser letztere Ausdruck, zumal im Deutschen, nicht gewöhnlich; so ist zB. das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit gewiß nur Terminus, in keiner Weise Motiv des Glaubens, und doch pflegt man von ihm als einem Glaubensobjekt, nicht einem Glaubensterminus, zu reden. Schon in meinem lateinischen Werke gebrauche ich darum regelmäßig, nicht „zuweilen", das Wort Objekt; überdies gebrauche ich den Ausdruck Terminus an den wenigen Stellen, wo er zur Verwendung kommt, nicht anstatt des Ausdrucks Objekt, sondern ich hebe nur eigens dort hervor, das betreffende Objekt sei, der Wortbedeutung entsprechend, terminus oder merus terminus, nicht zugleich Motiv des Aktes (S. 348. 351. 374. 383), ebenso wie ich auch sage, es sei objectum merum (S. 382 f. 402). Ist hingegen auszudrücken, das Objekt sei nach meiner oder eines andern Anschauung Motiv, so gebe ich das unzweideutig, zB. dadurch zu erkennen, daß ich es motivum vel principium objectivum nenne (wie S. 251 f. 262. 338 f. 346). Wenn ich in meiner deutsch geschriebenen Erwiderung das Wort Terminus aus dem angegebenen Grunde nicht gebrauche, so lasse ich doch auch über meine jetzige Ansicht nicht den mindesten Zweifel, indem ich das Formalobjekt des Glaubens mit Ausschluß eines Motivs lediglich als Objekt oder Gegenstand der über alles festen Zustimmung erkläre (S. 450 f. 455 f. 462), ein eigentliches Motiv für seine Annahme fortwährend verneine (S. 450 f. 456 f. 463), die notwendige objektive Bedingung nur im weiteren Sinne als Motiv anerkenne (S. 451. 461). Wie kann man das noch mißverstehen?

6. Über die angeblich von mir arg mißdeutete Stelle aus der Summa theol. des hl. *Thomas* (2. 2. q. 1 a. 4) äußert sich *D.* jetzt so: „Der hl. *Thomas*, der kein Nominalist war, meinte das ‚non sufficienter' ohne allen Zweifel im sachlichen Sinne, und so ist eine nicht hinreichende Ursache eine Ursache, die zur Hervorbringung der beabsichtigten Wirkung einer Ergänzung oder Mit-

hilfe von seiten einer andern Ursache bedarf, von der aber nicht behauptet werden darf, daß sie nichts wirke. Und daß *Thomas* so und nicht anders zu verstehen ist, sieht man daraus, daß er an der genannten Stelle ausdrücklich sagt, woher dem vom Objekte her unzureichend bewegten Verstande die Ergänzung oder Mithilfe kommen muß", d. i. vom Willen. „Es findet eben", wie *D.* später beifügt, „auf dem Wege zum Glauben ein gegenseitiges Disponieren des vom Objekt erleuchteten Verstandes und des Willens statt".

Demnach soll der hl. *Thomas* sagen, daß Verstand und Wille sich gegenseitig derart disponieren, daß das anfangs unzureichende Objekt schließlich aus sich selbst den Verstand zur freien Zustimmung bewege, mithin, nach der von früher bekannten Hauptthese des Kritikers, Gott als Formalobjekt der durch sich genügende Grund der Bejahung seiner selbst sei. Aber, wie ich in meiner ersten Erwiderung schon ausführte, ist dies das gerade Gegenteil von dem, was der hl. *Thomas* ausdrücklich am gleichen Orte lehrt. Nach ihm „illa videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem"; so oft daher ein Objekt aus sich selbst den Verstand, wenigstens nach gehöriger Disposition, zur Erkenntnis seiner selbst bewegt, ist diese Erkenntnis eine vom hl. *Thomas* ebenda als unfrei dargestellte visio, ein Sehen oder Schauen, nicht ein freier Assens, eine opinio oder fides.

Überdies wird in der von *D.* gebotenen Auslegung das Objekt mit dem Verstand verwechselt; mit den Worten „intellectus non sufficienter movetur ab objecto" stellt ja doch der hl. *Thomas* das Objekt, nicht den Verstand, als unzureichende Ursache der freien Zustimmung hin. Wenn also, wie *D.* meint, unter der unzureichenden Ursache eine solche zu verstehen wäre, die tatsächlich durch den Willen die ihr nötige Ergänzung fände, so würden nach Lehre des hl. *Thomas* Objekt und Wille zusammen das hinreichende, eigentliche Motiv der freien Zustimmung bilden. Diese Lehre aber ist so unhaltbar, daß sie dem Heiligen ohne Zweifel ferne liegt. Man wird ja nicht bestreiten, was ich in meinem Werke (S. 339 f) behaupte, daß so ungleichartige Faktoren, wie Objekt und subjektiver Wille, falls sie in ihrer eigenen Ordnung zur Hervorbringung einer Wirkung unzulänglich sind, nicht zu diesem Ende sich gegenseitig ergänzen können. Zudem ist es mit der Göttlichkeit des Glaubens unverträglich, daß Gott, wenn er nach der Theorie des Kritikers als Formalobjekt des Glaubensaktes das Motiv seiner Bejahung wäre, hiefür nicht genügen sollte und darum vom geschöpflichen Willen zu einem vollen Motiv er-

hoben werden müßte. Endlich ist das Objekt, auch das Formalobjekt des Glaubens, für jene, denen es evident ist[1]), zwar die hinreichende Ursache seiner notwendigen, dem Grade der Evidenz entsprechenden Bejahung, nicht aber einer freien, namentlich über alles festen; diese wird vom Willen und allein vom Willen hervorgerufen, indem ja die Bejahung, insofern sie vom evidenten Objekt herrührt, unfrei und nach der Evidenz bemessen ist; für die freie Bejahung kann mithin das Objekt nur mehr eine Bedingung, nicht eigentlich Motiv sein.

Der hl. *Thomas* spricht sich somit weder dahin aus, das von ihm als unzulänglich bezeichnete Objekt bewege nach der eingreifenden Tätigkeit des Willens aus sich selbst, noch dahin, daß Objekt und Wille als Teilursachen sich zu einer vollständigen Ursache ergänzen. Die treue Interpretation der genannten Stelle habe ich nach ihrem Wortlaut und Zusammenhang in meiner früheren Erwiderung gegeben. Ihr gemäß sagt der heilige Lehrer ausdrücklich nicht mehr, als das Objekt sei kein genügendes Motiv der freien Zustimmung, sondern ihre Ursache sei der Wille. Zwar scheint er, wie ich früher zugestanden und auch jetzt zugestehe, mit dem „non sufficienter", freilich bloß andeutungsweise, einzuräumen, daß auch das Objekt „einigermaßen" bewege; das heißt jedoch, wie ich ebenfalls früher erklärt habe und oben wiederum erkläre, nur soviel, als das Objekt sei unmittelbar oder mittelbar die den Verstand zu seiner freien Annahme disponierende unerläßliche Bedingung, d. i. Motiv im uneigentlichen, weiteren Sinne.

7. *D.* leugnet, was ich anerkenne, daß zum freien Bejahen vonseiten des Objekts stets etwas erfordert sei, was ihm wenigstens den Anschein eines konkret Möglichen oder Wahren gebe und so nach Weise einer Bedingung den Verstand zu der vom Willen befohlenen Zustimmung disponiere; er behauptet vielmehr, auf Befehl des Willens könne der Verstand auch gegen seine Natur sich betätigen und ausnahmsweise selbst ohne einen „Scheingrund" etwas für wahr halten. Allein einer so despotischen, der Natur des Verstandes widerstrebenden Willensherrschaft ist der Verstand nicht unterworfen; kein Seelenvermögen kann die ihm von der Natur gesetzte Grenze gewaltsam überschreiten. Das lehrt auch schon die Erfahrung; nach ihr kann auf Geheiß des Willens der Verstand zB. nicht urteilen, die Sternenzahl sei gerade, solange nicht wenigstens ein Anhaltspunkt für ein solches Urteil sich darbietet.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 48 (1924) 325.

Zugleich geht *D.* soweit, auch die von mir verteidigte Art der Annahme des Formalobjekts des Glaubens als widernatürlich zu bezeichnen. In Wirklichkeit ist es indessen der Natur und der Vernunft ganz und gar entsprechend, wenn der Verstand, dem evidenten Urteil der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht zufolge, durch Vermittlung des Willens zunächst das Formalobjekt des Glaubens frei und über alles fest bejaht, also einen Akt vollzieht, der die Beweggründe jenes unfreien und evidenzgemäßen Urteils übersteigt und ebendarum sie nur zur Bedingung, nicht zum Motiv im strengen Sinne hat.

Mit nicht mehr Recht sagt der Kritiker, die Zustimmung zum Formalobjekt des Glaubens, so wie ich sie darlege, erfolge blind. Gewiß ist diese vom Willen direkt gebotene Zustimmung, wie jeder freie Assens, nicht ein Akt der Einsicht; sie ist das ebensowenig als der sie gebietende Willensakt. Gleichwohl ist keiner der beiden Akte blind, und keiner von beiden erfolgt blind. Beide sind nicht blind, da Blindheit eine privatio, der Mangel einer gebührenden Vollkommenheit ist, das intellektuelle Sehen aber dem Wollen und freien Zustimmen nicht zukommt. Beide Akte erfolgen auch nicht blind, weil ihnen das evidente Urteil der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht voranleuchtet und zur Seite geht[1]).

Hiemit sei diese Kontroverse, wenn man nicht etwa neue Momente von Bedeutung vorbringt, meinerseits beendigt.

Kalksburg. Anton Straub S. J.

Die Zeugnisse über Christus in der altslavischen Übersetzung des Flavius Josephus.

Die Erörterung über die Echtheit der Stelle in Antiquitates 18,3,3 des Flavius Josephus, die seit 1913 wieder lebhafter geführt wurde, hat zu keiner Einigung geführt. Manche Forscher halten sie für echt, andere für überarbeitet, andere für eine Fälschung[2]). Diese Dreiteilung gilt auch für die neuesten Forscher. *R. Laqueur* spricht sich für die Echtheit aus; Josephus habe, ohne selbst Christ zu werden, den Christen zu Gefallen die Worte aufgenommen etwa um 110; sie seien ein christliches Zeugnis in dem

---

[1]) Vgl. in meinem Werke S. 329; diese Zeitschr. 1924, 330 ff.

[2]) Vgl. den Überblick über die Frage und ihre Antworten bei *J. Felten*, Neutestamentliche Zeitgeschichte I$^{2.3}$, 1925, 683 ff. *Laqueur* und *Weber* sind nicht erwähnt.

jüdischen Werke[1]). *W. Weber* spricht gelegentlich von „der sicheren Interpolation des testimonium Jesu“[2]). *J. Felten* urteilt in der zweiten Auflage der Neutestamentlichen Zeitgeschichte (1925) also: „An sich ist es wahrscheinlicher, daß ein ursprüngliches Zeugnis über Christus durch christliche Interpolation in eins für Christus verwandelt wurde, etwa dadurch, daß an den Rand geschriebene Bemerkungen in den Text hineingearbeitet wurden. Aber auch bei dieser Annahme ist große Vorsicht nötig“ (640).

Neuen Antrieb erhielt die Diskussion durch den Vortrag, den *R. Eisler* am 29. September vorigen Jahres in der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen (28. Sept. bis 2. Okt.) hielt. Über diesen Vortrag berichten *C. F. Lehmann-Haupt*[3]) und *F. Kampers* im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (45 [1925] 585—565) unter dem Titel: *Eisler R.*, Josephus über Jesus. *Kampers* kritischer Arbeit liegt das für die Teilnehmer der Versammlung gedruckte Merkblatt zugrunde, das die slavischen Texte mit Apparat und Anmerkungen enthält.

Diese Texte sind der Ausgangspunkt und Gegenstand der Ausführungen *Eislers;* er will ihnen die gebührende Aufmerksamkeit sichern und versucht unter Zuhilfenahme der Kritik die Frage ihrer Echtheit und Glaubwürdigkeit zu lösen. Seine Lösung möge hier kurz dargestellt und erörtert werden.

Im Jahre 1906 veröffentlichte *A. Berendts* „Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen ‚De Bello Judaico‘ des Josephus“[4]), im ganzen acht Zeugnisse, die sich auf Johannes den Täufer (Nr. 1—3), auf Jesus Christus (Nr. 4 6 7 8) und auf die Apostel beziehen (Nr. 5). Die Zeugnisse über Christus seien im folgenden nach dem Wortlaut bei *Berendts* mitgeteilt:

4. Stück. „Damals trat ein Mensch auf, wenn auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen; sowohl seine Natur wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. *Seine Werke jedoch waren göttlich und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige. Deshalb ist es mir nicht*

---

[1]) *R. Laqueur,* Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Gießen 1920. 274 ff besonders 277.

[2]) *Wilh. Weber,* Josephus und Vespasian. Berlin-Stuttgart-Leipzig 1921. 60 Anm. 1.

[3]) Josephos' Zeugnis über Jesus. In neuer Beleuchtung dargestellt. Frankf. Zeitung Nr. 928 932 938 vom 13. 15. 17. Dezember 1925. Zitiert nach Nummer und Spalte.

[4]) Texte und Untersuchungen 29,4. Leipzig, Hinrichs 1906. 79 S.

möglich, ihn einen Menschen zu nennen. Wiederum aber auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen. Und alles, was er wirkte durch irgend eine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. Die einen sagten von ihm, daß der erste Gesetzgeber auferstanden sei von den Toten und viele Heilungen und Künste darweise. Die andern aber meinten, daß er von Gott gesandt sei. Aber er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und hielt den Sabbat nicht nach väterlichem Brauch. Doch wiederum verübte er nichts Schändliches, noch Verbrechen, sondern nur durch Wort bewirkte er alles. Und viele aus dem Volke folgten ihm nach und nahmen seine Lehre auf. Und viele Seelen wurden wankend, meinend, daß sich dadurch befreien würden die jüdischen Stämme aus den römischen Händen. Es war aber für ihn Gewohnheit, vor der Stadt auf dem Ölberg sich mehr aufzuhalten. Dort aber auch gewährte er die Heilungen den Leuten. Und es versammelten sich zu ihm von Knechten 150, aber vom Volke eine Menge. Da sie aber sahen seine Macht, daß er alles, was er wolle, ausführe durchs Wort, so befahlen sie ihm, daß er einziehe in die Stadt und die römischen Krieger und den Pilatus niederhaue und über sie herrsche. *Aber jener verschmähte es.* Und hernach, als Kunde geworden war von den jüdischen Führern, so versammelten sie sich mit dem Hohenpriester und sprachen: ‚Wir sind machtlos und schwach, den Römern zu widerstehen. Da aber auch der Bogen gespannt ist, so wollen wir hingehen und dem Pilatus mitteilen, was wir gehört haben, und wir werden ohne Betrübnis sein, damit nicht, wenn er von anderen es hört, wir sowohl des Vermögens beraubt, als auch niedergemacht und die Kinder zerstreut werden‘. Und sie gingen hin, und teilten es dem Pilatus mit. Und dieser sandte hin und ließ viele aus dem Volke niederhauen. Und jenen Wundertäter ließ er herbeiführen. Und da er in betreff seiner ein Verhör angestellt, *so sah er ein, daß er ein Wohltäter sei, aber nicht ein Übeltäter sei, noch ein Aufrührer, noch ein nach Herrschaft Strebender, und ließ ihn frei. Er hatte nämlich sein sterbendes Weib geheilt. Und er ging an seinen gewohnten Platz und tat die gewohnten Werke. Und da wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, da verherrlichte er sich durch sein Wirken mehr als alle. Von Neid wurden die Gesetzeslehrer vergiftet und gaben 30 Talente dem Pilatus, damit er ihn töte. Und der, nachdem er das Geld genommen, ließ ihnen den Willen, damit sie selbst ihr Vorhaben ausführen sollten.* Und jene nahmen ihn und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz“ (8—10)[1].

---

[1]) Mit dieser Stelle ist zu vergleichen die Stelle aus den Antiquitates 18,3,3: Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς

6. Stück: „und über jenen Tafeln mit Inschriften (die den Nichtjuden das Betreten des inneren Tempels verboten; Bell. Jud. 5,5,2) hing eine vierte Tafel mit Inschrift, in jenen (d. h. hebräischen) Buchstaben angebend: Jesus habe als König nicht regiert, er sei gekreuzigt von den Juden, weil er verkündigte die Zerstörung der Stadt und die Verödung des Tempels" (11).

7. Stück: „Dieses Katapetasma (Tempelvorhang) war vor dieser Generation ganz, weil das Volk fromm war, jetzt aber war es jammervoll, es anzusehen. Es war nämlich plötzlich zerrissen von oben an bis zum Boden, als sie den Wohltäter, den Menschen und den, der durch sein Tun kein Mensch war, durch Bestechung dem Tode auslieferten. Und von anderen vielen schrecklichen Zeichen wird man erzählen können, die damals geschahen. Und man sagte, daß jener, nachdem er getötet war, nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde. Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die andern aber, er sei gestohlen worden von seinen Freunden. Ich weiß aber nicht, welche richtiger sprechen. Denn auferstehen kann ein Toter von sich selbst nicht, wohl aber mit Hilfe des Gebetes eines anderen Gerechten, außer wenn es ein Engel sein wird oder ein anderer von den himmlischen Gewaltigen, oder Gott selbst erscheint wie ein Mensch und vollbringt, was er will, und wandelt mit den Menschen und fällt und sich legt und aufersteht, wie es seinem Willen gemäß ist. Andere aber sagten, daß es nicht möglich war, ihn zu stehlen, weil man rund um sein Grab Wächter gesetzt hatte, 30 Römer, aber 1000 Juden. Solches (wird) von jenem Katapetasma (erzählt). Auch gegen die Ursache seines Zerreißens gibt es (Aussagen)" (12).

Berendts gelangte in der Untersuchung der Texte zur Überzeugung, daß Josephus der Verfasser sei und nimmt an, daß die Zeugnisse der ersten Bearbeitung des „Jüdischen Krieges" angehören, die Josephus, laut Vorrede der zweiten griechisch erhal-

---

ἀνήρ, εἴ γε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵ γε πρῶτον ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον. *C. Kirch,* Enchiridion fontium hist. eccl. antiquae. Nr. 7, ebenda Nr. 8 die Worte über Johannes den Täufer (Ant. 18,5,2) und Nr. 9 über Jakobus, den Bruder des Herrn (Ant. 20,9,1).

tenen Ausgabe, für die Parther, Babylonier, die fernsten Araber, Adiabener sowie seine Stammesgenossen jenseits des Euphrat verfaßt hatte in aramäischer Sprache (τῃ πατρίῳ γλώσσῃ). Diese erste Ausgabe sei ins Griechische übertragen worden. „Wenn Josephus das nicht erwähnt, so wohl nur deshalb, weil diese Sache ihm selbstverständlich erschien. Diese griechische Übersetzung der ursprünglichen, für die orientalischen Stammesverwandten bestimmte Arbeit des Josephus — diese könnte es sein, die unserm slavischen Übersetzer vorgelegen hat" (73). Die Ansicht fand vereinzelte Zustimmung, aber mehr Abweisung[1]), so daß die slavischen Zeugnisse in dem später erneut einsetzenden Echtheitsstreit keine besondere Rolle spielten. Erst in letzter Zeit gewinnen sie an Interesse. Abgesehen von dem Vortrag *Eislers* wird von einer deutschen Übersetzung der ersten vier Bücher des slavischen Bellum Judaicum berichtet, die *K. Grass* aus dem Nachlaß *Berendts'* herausgab[2]). The Observer berichtet am 11. April 1926 über einen Aufsatz in der ersten Nummer einer neuen Zeitschrift „Diocese of Liverpool Review" (1926), in dem Dr. *Vacher Burch* von den slavischen Christuszeugnissen handle; *J. Klausner* habe es in seinem Buche „Jesus of Nazareth" aufgenommen. So steht die Frage der Echtheit des Zeugnisses in den Antiquitates aufs neue zur Erörterung und zwar verbunden mit der Frage nach Ursprung und Echtheit und Zuverlässigkeit der slavischen Stücke.

Zur Darstellung der Ansicht *Eislers* dürfen wir wohl dem erwähnten Aufsatze von *Lehmann-Haupt* folgen, der sich „in der Hauptsache an *Eislers* Argumentation anschließt, ohne jedoch auf eigene Gruppierung und gelegentliche Kritik zu verzichten" (Nr. 928,1). *Eisler* berücksichtigt vor allem das 4. Stück, das aber nach ihm nicht frei ist von christlichen Einschaltungen[3]). Bestimmt werden diese Einschaltungen durch die These *Eislers*, die sich *Lehmann-Haupt* zu eigen macht: Christus sei tatsächlich in einen Aufstand gegen die jüdische und römische Obrigkeit verwickelt und als Aufrührer getötet worden, während der uns

---

[1]) *Vgl. J. Felten*, Neutestam. Zeitgeschichte I$^{2/3}$ 626 Anm. 1; *F. Kampers* 558 f.

[2]) Von *F. Kampers* aaO. 559 Anm. 12; Flavius Josephus. Vom Jüdischen Krieg. Buch I—IV nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen von *A. Berendts* und *K. Grass*. Acta et Commentationes Universit. Dorpatensis. B. Humaniora. IV (1924), 160 S.

[3]) Durch Kursivdruck kenntlich gemacht, nach *Kampers* aaO. 560 f.

vorliegende Text zwar von einem Aufruhr spricht, den Jesu Anhänger oder ein Teil von ihnen mit seiner Hilfe herbeiführen wollten, den Jesus selbst aber ausdrücklich ablehnt: „Aber jener verschmähte es". Diese Worte erklärt *Eisler* als christliche Interpolation. Folgerichtig werden dann auch die letzten Sätze gestrichen, die von einer zweimaligen Verhandlung vor Pilatus berichten; das erste Verhör ergab die Unschuld Christi und endete mit seiner Freilassung und der Wiederaufnahme seiner Tätigkeit. Erst die zweite Verhaftung, die aber nicht wegen Rebellion, sondern aus Neid der Schriftgelehrten durch Bestechung des Pilatus erfolgt, führte zur Kreuzigung Christi.

Welche Gründe hat denn *Eisler*, den Text in dieser Weise zu vergewaltigen? Die Evangelien, zumal das Markusevangelium als das älteste, behauptet er, zeigen dieselbe Auffassung. Der Einzug in Jerusalem (Mk 11,1 ff) sei als messianisch und die anschließende Tempelreinigung (Mk 11,15 ff) als Aufkündigung des Gehorsams gegen die jüdische Obrigkeit zu betrachten. „Er (Jesus) tritt auf als der souveräne Herrscher der Gemeinde in unverhülltem Gegensatz zu deren offiziellen Oberhäuptern"[1]). Wenn diese Stellen und Tatsachen den Erweis erbringen, daß Christus als Messias angesehen werden wollte, so soll nach *Eisler* das von ihm bei Luk 22,36 ff berichtete Schwertwort, das im gleichen Zusammenhang gesprochen worden sei, dartun, daß Christus selbst an eine gewaltsame Aufrichtung seines Königtums gedacht habe (Nr. 938,3,5). Daß weiterhin wirklich ein Aufstand der Juden stattgefunden habe, liest er aus den Worten über Barabbas (Mk 15,7) heraus, der „mit den Mitaufrührern (μετὰ τῶν στασιαστῶν) gefangen sei, die in dem Aufruhr einen Mord begangen hatten". Dahin gehöre ferner die bei Lk 13,1 ff berichtete Tatsache, „Pilatus habe das Blut von Galiläern vergossen, während sie gerade opferten" (13,1) und die daran geknüpfte Bemerkung Jesu über die achtzehn, die beim Einsturz des Turmes am Siloe den Tod gefunden hatten (13,4), nach Lukas Jerusalemiten. Diese Worte beweisen, wie *Eisler* betont, daß die römische Besatzung bei ihrem Gegenangriff die aufständischen Galiläer einerseits im Tempel selbst beim Opfern überraschte, andererseits aber den beim Siloam-Teiche gelegenen Turm der Stadtmauer, der den Wasserstollen beherrschte, berennen und niederlegen mußte, weil die Empörer sich hier festgesetzt hatten" (928,5). — Solche Exegese, die zum klaren Sinn der Worte in ausgesprochenem Gegensatz steht, ist

---

[1]) Nr. 938,5; zitiert aus *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums II (Stuttgart-Berlin 1921) 451.

für *Eislers* These keine Empfehlung. Die Worte von den Schwertern bei Lukas, die doch in sich und durch die Parallelstellen, zumal bei Matthäus (26,52 ff) ihre Erklärung finden, konnten *Kautsky* zum Beweise des „Rebellentums Jesu" dienen, sollten aber in einer wissenschaftlichen Untersuchung vor diesem Schicksal sicher sein. Barabbas hat nach den Evangelien mit einem Aufstand zugunsten Jesu nichts zu tun; noch weniger die aus Lukas 13 herangeholten Tatsachen, die zeitlich früher liegen, wie *Berendts* anerkennt (48 f). Wir kennen sie nicht näher; aber daß sie mit einem Aufstand zusammenhängen, ist in keiner Weise angedeutet, im Gegenteil durch den Wortlaut, wie er vorliegt, ausgeschlossen. Die Einzeldeutung *Eislers* ist unbegründet und verfehlt.

Als weiteres Zeugnis, das *Eisler* aufgefunden habe, wird ein Fragment des byzantinischen Chronographen *Johannes v. Antiochien*, der im 6. oder 7. Jahrh. schrieb, angeführt. „Es heißt dort, daß unter dem Herrscher Tiberius der Herr Jesus, 33 Jahre alt, von den Juden angeklagt wurde, als wolle er ihren Glauben vernichten und einen anderen neuen statt dessen einführen. ‚Und sie', die Juden, natürlich nicht die eben genannten Ankläger unter ihnen, ‚strömten alle in Jerusalem zusammen und e r r e g t e n e i n e n A u f s t a n d (στάσιν) . . ., indem sie gegen Gott wie gegen den Kaiser Schmähungen ausstießen'. Daraufhin ‚überwältigten' ihn seine Gegner ‚in der Nacht und übergaben ihn dem Statthalter Pontius Pilatus. Dieser, sei es aus Feigheit gegenüber der Menge, sei es infolge von Bestechung, befahl, daß er gekreuzigt werde, obwohl er keine Schuld an ihm gefunden hatte . . . ." (Nr. 628,5).

Berendts hat dasselbe Stück[1]) als Parallele oder vielmehr als von dem slavischen Josephus beeinflußt herangezogen (aaO. 53),

[1]) Ὅτι ἐπὶ Τιβερίου τοῦ βασιλέως γενόμενος ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἔτων λγ', ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων κατηγορεῖτο, ὡς καταλύων αὐτῶν τὴν δόξαν, καί ἑτέραν ἀντεισάγων καινήν. Καὶ συναχθέντες ἅπαντες ἐν Ἱεροσολύμοις, στάσιν ἐκίνουν κατ' αὐτοῦ, βλασφημίας καταχέοντες εἴς τε τὸν θεὸν καὶ τὸν Καίσαρα. Ἐντεῦθεν παρρησίαν λαβόντες, καὶ κρατήσαντες αὐτὸν ἐν νυκτί, παρέδωκεν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι· ὅστις εἴτε διά δειλίαν τοῦ πλήθους, εἴτε δι' ἐπαγγελίαν χρημάτων, μηδεμίαν αἰτίαν εὑρηκώς, ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι. Καὶ . . . σεισμὸς ἐγένετο μέγας καὶ σκότος . . . καὶ . . . ἀνέστη ἀπὸ νεκρῶν . . . καὶ ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς. Μάρτυρες γεγόνασι πολλοὶ θεασάμενοι καὶ συγγράψαντες. (*C. Müller*, Fragmenta historicorum graecorum IV. 571; Joannis Antiocheni fragm. 81).

liest aber mit Recht viel weniger aus ihm heraus. Zwei Züge, urteilt er, könnten eine Abhängigkeit nahelegen. Der erste ist der Versuch der Bestechung des Pilatus; δι' ἐπαγγελίαν χρημάτων habe er Jesus trotz der anerkannten Unschuld zum Kreuzestode verurteilt. Der zweite ist die στάσις, die aber nicht gegen die Obrigkeit gerichtet ist, sondern wider Jesus ob seiner Weigerung, an den Aufstand teilzunehmen. *Berendts* gibt zu, daß es sich um einen „sehr entstellten . . . Nachklang unseres slavischen Berichtes" handle; aber selbst diese Möglichkeit einer mittelbaren Abhängigkeit schwindet fast angesichts der Tatsache, daß das Fragment sich als leicht legendäre Erweiterung der evangelischen Berichte erklären läßt. Die Unklarheit des Berichtes, daß die christusfeindlichen Juden „Gott und den Kaiser" gelästert hätten, bleibt auch in *Berendts'* Ansicht bestehen. *Eisler* aber hat die bei *Lehmann-Haupt* gesperrt gedruckten Worte „erregten einen Aufstand . . ." gegen den klaren Sinn auf einen Aufstand zugunsten Jesu gedeutet, da doch κατ' αὐτοῦ nur besagen kann: gegen ihn, d. h. Jesus. Falls also dieses Fragment als Stütze und zur Erläuterung der slavischen Stücke herangezogen werden kann, beweist es, daß in diesen von einem Aufstand Jesu keine Rede war.

Am Schluß bringt *Lehmann-Haupt* eine zusammenfassende geschichtliche Wertung des als echt anerkannten slavischen Josephuszeugnisses: Welches ist der historische Gewinn?

„Von manchen Seiten wird es als ein Beweis für die Geschichtlichkeit Jesu begrüßt werden. Dagegen muß vom Standpunkt der Geschichtsforschung Einspruch erhoben werden. Eines weiteren Beweises für die Geschichtlichkeit Jesu bedarf es nicht. Sie hätte niemals, wie es neuerdings mehrfach geschehen, angezweifelt werden dürfen" (Nr. 938,4). Darin hat der Verf. nur allzusehr recht. Die neuesten Versuche, Christi geschichtliche Existenz zu leugnen, und ihre fast einmütige Ablehnung bestätigen das Urteil[1]). Die

---

[1]) Gegen *P. L. Couchoud,* Le mystère de Jésus (Paris 1924) wendet sich *L. de Grandmaison,* Jésus dans l'histoire et dans le mystère (Paris 1924). *Brandes-Magnus,* Die Jesus-Sage (Berlin 1925) richtet sich durch Inhalt und Tonart selbst. Die Beweisführung *A. Drews',* Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu (Jena 1921), nach dem „die Jesusgeschichte nichts ist als eine poetisch ausgestattete Kalendergeschichte" (*M. Kleinschmidt,* Der Tag, 25. Okt. 1925), besteht „in einer Kombination des Verfahrens von *D. Fr. Strauß* mit modernen astralmythologischen Theorien" (*R. Bultmann,* Literaturblatt der Frankf. Zeitung, 12. Okt. 1921). *R. Bultmann,* der in seinem Buche: Die Erforschung der synoptischen Evan-

Bedeutung der Stücke liege vielmehr darin, daß sie unsere Einsicht in die Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu und seine „innere Tragik" vertiefen. Gewiß habe Jesus die nationale Messiaserwartung des Volkes abgelehnt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" (Joh 18,36); aber er habe ihr doch schließlich Zugeständnisse gemacht, die von *Lehmann-Haupt* mit den Worten *Ed. Meyers*[1]) geschildert werden. Der in den kleinen Verhältnissen Galiläas Aufgewachsene habe sich in den Großstadtverhältnissen Jerusalems nicht zurechtgefunden. Sein Versuch, die Menge zu gewinnen, sei gescheitert. Das Neue, das die slavischen Stücke uns lehrten, bestehe darin, daß „diese Auflehnung Jesu gegen das Bestehende nicht bloß in den Augen der jüdischen Hierarchie und der Römer als Aufruhr galt, sondern daß sie auch — gewiß gegen Jesu eigentlichen Wunsch und innere Überzeugung —, wenn er auch zeitweilig (siehe die Schwertworte) an bewaffneten Widerstand gedacht zu haben scheint, in ihren äußeren Erscheinungsformen objektiv das Ansehen eines Aufstandes hatte, bei dem es beiderseits noch vor Jesu Verhaftung zu Blutvergießen kam, und daß ferner nicht bloß am Kreuze, sondern auch am Tempel von Jerusalem des Leiters der Bewegung als eines Aufrührers gedacht wurde" (Nr. 938,5).

Diese Deutung ist nach dem Ausgeführten geschichtlich nicht haltbar, auch nicht für den, der die Echtheit der slavischen Texte annimmt. Wie die Theorie einer allmählichen Entwicklung des Messiasbewußtseins den Evangelien widerspricht, so die Annahme eines Aufstandes den Evangelien und dem Zeugnis des Josephus.

* * *

Die Frage des historischen Gewinnes ist doch eigentlich sekundär gegenüber der Echtheitsfrage der slavisch überkommenen Stücke des Josephustextes. Was hat *Eisler* beigebracht, um diese Echtheit zu beweisen?

Der Bericht, den *Lehmann-Haupt* gibt, erweckt den Eindruck, daß *Eisler* sich die Aufgabe zu sehr erleichtert hat.

gelien (Gießen 1925) einen äußerst kritischen und skeptischen Standpunkt vertritt, hält an der Geschichtlichkeit Jesu fest (32); *K. Holl*, der sich u. a. auch mit *Bultmann* auseinandersetzt in seinem Buche: Urchristentum und Religionsgeschichte (Gütersloh 1925), erklärt die Frage, ob Jesus gelebt habe, als „blanke Lächerlichkeit" (23). Es wäre in der Tat an der Zeit, die Zweifel an der Existenz Jesu nicht mehr als vollwertig wissenschaftlich anzusehen.

[1]) Ursprung und Anfänge des Christentums II 451.

Stück 6, die Inschrift an den Steinschranken des Tempelvorhofes der Heiden, wird kurz behandelt. Da es nichts enthalte, was Josephus nicht habe schreiben können, keinerlei Spuren christlicher Überarbeitung aufweise und mit den Angaben der Evangelien übereinstimme, „so hält *Eisler* die Inschrift an der Schranke vor dem Aufgang zum Tempel wohl mit Recht für ebenso unanfechtbar echt wie die in den Evangelien angeführte dreisprachige Inschrift über dem Kreuz" (Nr. 938,2 f). *Berendts* drückt sich vorsichtiger aus: er sieht in dem Stück „keinen entscheidenden Widerspruch gegen Josephus als Autor" (65), trotzdem er die Schwierigkeit empfindet, daß Josephus diese Worte geschrieben haben soll nach der furchtbaren Erfüllung der Weissagung Jesu an Jerusalem und am Tempel. Als er die zweite, für Römer und Griechen bestimmte Ausgabe vorbereitete, habe er diese Unbefangenheit nicht mehr aufgebracht (64). Die Schwierigkeit ist in der Tat so groß, daß man es versteht, warum die Mehrzahl der Forscher die Echtheit nicht anzuerkennen vermag.

Für die Echtheit des Stückes 4 werden von *Lehmann-Haupt* zwei Gründe vorgebracht: Die Anklänge und die inhaltliche Übereinstimmung mit dem Christuszeugnis in der Archäologie (18,3,3) und andererseits sein Eigengut, so „daß es unmöglich aus dem altbekannten Abschnitt der Archäologie irgendwie herausgesponnen sein kann ... Wir haben hier sicher etwas Echtes, von Josephus selbst Herrührendes vor uns. Und zwar gerade das, was wir mit *Eisler* als dem christlich überarbeiteten Abschnitt der Archäologie zugrunde liegend und ursprünglich angehörend erkannt hatten: die Schilderung eines Aufruhrs ..." (Nr. 932,3). *Lehmann-Haupt* beruft sich auf das von *Norden* nachgewiesene Kompositionsschema, das die Zeit und Tätigkeit des Pilatus nach dem Gesichtspunkt „Aufstände" (θόρυβοι, στάσεις) darstelle (Nr. 932,1); dahinein passe der Bericht über Christus und die von ihm hervorgerufene Bewegung; darum der oben skizzierte Versuch *Eislers*, aus den Texten den Aufstand zu erweisen. Mit diesem fällt die Hauptstütze des Echtheitsbeweises.

Berendts betont in der Echtheitsuntersuchung des Stückes (38 ff), daß die Beweise, die gegen die Stelle der Archäologie vorgebracht werden, das slavische Fragment nicht treffen. Inhaltlich biete es keine Schwierigkeit, sobald man einen Juden als Verfasser annehme; der Zusammenhang werde nicht gestört; anderweitige Bezeugung fehle nicht ganz; es sei unabhängig von den Evangelien, wenn es auch gewisse Beziehungen zu ihnen, zumal zu Johannes aufweise (vgl. Joh 11,47 ff; 18,3; 18,33 ff; 19,12). „Nach all dem Gesagten ist jedenfalls der Gedanke ganz abzuweisen, als

hätten wir es hier mit irgend einem Produkt späterer apokrypher Schriftstellerei, einem im christlichen Interesse, auf Grund der Evangelien, verfälschten Josephus zu tun" (57).

Berendts' Beweis der Echtheit baut sich im wesentlichen aus zwei Gedanken auf: Christlicher Ursprung ist ausgeschlossen, und von seiten Josephus' stehen keine unlösbaren Schwierigkeiten entgegen. Beide Teile dieses Beweises unterliegen ernsten Bedenken. Aber eines hat *Berendts'* Argumentation vor *Eisler* voraus: er läßt die Stücke, so wie wir sie jetzt im slavischen Josephus lesen, als von einem Autor, Josephus, geschrieben gelten. *Eisler* dagegen nimmt Interpolationen an, deren Art und Umfang, wie erwähnt, durch die im Texte nicht begründete Aufstandstheorie bestimmt werden. *Kampers* lehnt die Annahme so weitgehender christlicher Überarbeitung ab; er möchte nur die ersten Worte ausmerzen: „Seine Werke jedoch waren göttlich" und: „Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen". Die dazwischen liegenden Worte passen nach ihm besser am Schlusse des dann folgenden Satzes „. . . Engel nennen; und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige". Man könnte vielleicht darauf hinweisen, daß, christliche oder sonstige Überarbeitung einmal zugegeben, sehr schwer ein Kriterium zu finden sein dürfte, das ihren Umfang objektiv umgrenzt.

Kampers' Ansicht läßt sich dahin zusammenfassen: Die Christuszeugnisse in der Archäologie (18,3,3) und in dem slavischen, d. h. aramäischen „Jüdischen Krieg" waren ursprünglich nahe verwandt, beide „jüdisch-politisch orientiert, . . volksmäßige, noch lebendige, originäre, selbständige, von den Evangelien unabhängige Überlieferung von dramatischen Ereignissen", während das jetzt in der Archäologie enthaltene Stück anmute „wie ein kurzgefaßtes christliches Glaubensbekenntnis, . . . eine knappe, im Zeugnis der Schrift fußende Feststellung dogmatischer Natur" (563). In der offiziellen griechischen Ausgabe des Bellum sei die Christusstelle aus Rücksicht auf die römischen Herrscher ausgelassen; in der später geschriebenen Archäologie aber konnte sie ohne Bedenken aufgenommen werden, weil „die messianischen politischen Hoffnungen in Israel mehr und mehr zu historischen Erinnerungen erstarrt waren". In welcher Form sie dort Aufnahme fanden, wissen wir nicht. „Jedenfalls war er (Josephus) ja dann in der Lage, den Bericht so zurecht zu stutzen, daß er unverfänglich war" (564). Statt dieser Fassung sei die Fälschung eingedrungen, die der griechische Text bietet.

Es ist nicht ohne Interesse, mit dieser Auffassung die Darstellung *Laqueurs* zu vergleichen, der die Echtheit des Christus-

zeugnisses der Archäologie S. 259 ff verteidigt, aber aus ganz anderen Erwägungen heraus. Das Bellum Judaicum sei allerdings vom römischen Standpunkt aus geschrieben, nicht aber die Archäologie. Mit diesem durchaus jüdisch eingestellten Werk wollte Josephus sich seinem Volke wieder nähern, weil er unter Domitian am kaiserlichen Hofe keine Stütze mehr hatte (259), und zugleich „als Autorität auf dem Gebiet des Judentums" seinem Verleger Epaphroditus ein Werk überlassen, das auf Absatz rechnen durfte (259 f). Diese Absicht wurde durchkreuzt durch den Angriff seines Gegners Justus von Tiberias, der nicht nur bessere literarische Fähigkeiten sein eigen nannte (266), sondern auch mit der jüdischen Orthodoxie eng verbunden, ja deren „Sprachrohr" war in der Bewegung „gegen die LXX und gegen das hellenistische Judentum" (272). Es war Gefahr, daß Epaphroditus den Josephus abschüttele; „denn der große Wurf der Arch. war ein Fehlschlag, es war nicht das Urkundenbuch, das es sein sollte und wollte" (274). Um sie vor dem Untergang zu retten, führte Josephus sie dem Christentum zu. „Von einem Christen läßt er sich das christliche Glaubensbekenntnis diktieren und schiebt es in die Archäologie XVIII 63—64 ein" (274). Gewissensskrupel gab es für Josephus nicht; der eigene Vorteil galt ihm alles. Es folgt der philologische Beweis, daß Josephus Verfasser des Stückes sei (275 ff); der Verfasser der Partie ist ein Jude und gibt doch eine Darstellung des Wirkens Jesu wie ein Christ, das sei das Problem (275), das sich durch die Annahme löse, daß Josephus zwar Jude blieb, aber doch „dem Werke das einfügte, was die Christen als Inhalt ihres Glaubens anerkannt wissen wollten . . . Und so darf die Theologie in dem testimonium zwar kein jüdisches Zeugnis über Christus erblicken, wohl aber ein Dokument, welches uns zeigen kann, in welcher Weise die Christen um 110 n. Chr. das Wirken Jesu dargestellt sehen wollten" (277). Durch Aufnahme dieses Zeugnisses habe Josephus tatsächlich über Justus gesiegt; sein Werk sei erhalten geblieben.

Die Ansicht *Laqueurs* wird schwerlich viele Anhänger finden; sie wurde nur angeführt, um zu zeigen, wie weit die Urteile über Josephus auseinandergehen und wie vorsichtig eine Ansicht vorangehen muß, die aus inneren Kriterien bestimmen will, was er sagen konnte und was nicht. Dieser Weg ist wohl nicht gangbar, um die Echtheitsfrage zu entscheiden, sei es der Stelle in der Archäologie, sei es der Stücke im slavischen Bellum Judaicum. Die Fragen, die zu lösen sind, möchten wohl folgende sein:
1) Die Echtheitsfrage. Liegen entscheidende Gründe gegen die Urheberschaft des Josephus für die slavischen Stücke vor?

Wenn Nein, dann ist weiterhin deren Verhältnis zum Zeugnis der Archäologie zu prüfen. Wenn Ja, dann bleibt die Wahl zwischen einem jüdischen Verfasser, der vielleicht schon, wie *J. Frey* annimmt, im ersten Jahrh. Zusätze gemacht hat, oder einem christlichen Überarbeiter (bzw. mehreren), die die Stücke dem Bellum eingefügt haben. Schließlich wird die Untersuchung wohl diese beiden Fragen zu lösen haben: Kann Josephus (der Jude, als Jude) der Verfasser sein? Können die Stücke als christliche Interpolation verstanden werden? Auf beide Fragen läßt sich eine entscheidende Antwort wohl noch nicht geben. Denn die von *Berendts, Frey, Eisler,* teilweise auch von *Kampers* angenommene, dem Christentum und Jesus Christus nicht feindselige Haltung des Judentums ist doch wohl zu wenig bezeugt, als daß man mit ihr als einer Tatsache rechnen dürfte; die jüdischen Quellen lassen die Abneigung deutlich zu Worte kommen. Andererseits läßt sich kaum etwas Durchschlagendes gegen die Annahme eines christlichen Überarbeiters etwa aus den Juden-, bzw. Sektenchristen vorbringen, zumal wenn er sich bemühte, im Sinne des Josephus zu schreiben[1]). Und wiederum muß zugegeben werden, daß die Annahme einer noch lebenden jüdischen Tradition, der diese Stücke entstammen (*Kampers* 562), etwas an sich hat, dem man gern zustimmen möchte, um das in jedem Falle große Rätsel zu lösen. Ob nicht doch vielleicht der eine oder andere Zug auf gute geschichtliche Überlieferung zurückgeht?

Ein endgültiges Urteil muß jedenfalls auch die eingehende Untersuchung der von *Berendts-Grass* herausgegebenen 4 Bücher des slavischen Textes abwarten; darin ist *Kampers* voll zuzustimmen (560). Von diesem Ergebnis wird dann auch die Beurteilung der Glaubwürdigkeit der Zusätze abhängen, ob wir — nicht zwar, wie *Eisler* wollte, Jesu Todesleiden mit einem Aufruhr verbunden oder gar ihn selbst als Empörer ansehen müssen — in ihnen die Stimmung derer nachzittern fühlen, „welche all ihre politischen Hoffnungen auf Jesus gesetzt hatten" (*Kampers* 565).

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Der Plan einer wissenschaftlichen Zeitschrift in Österreich am Vorabend der Aufhebung der Gesellschaft Jesu.

Wenn man den letzten Katalog der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu für das Jahr 1773 durchgeht, muß die große Zahl hervorragender Gelehrten allein in den Wiener Häusern

---

[1]) Vgl. *J. Felten,* Neut. Zeitgeschichte $I^{2.3}$ 626 Anm. 1.

unser Erstaunen erregen. Da treffen wir im Noviziatshause St. Anna Jos. Heyrenbach, im Profeßhaus Mastallier und Premlechner, im Theresianum Denis, Schiffermüller, Mako, Haidfeld, im akademischen Kolleg Pilgram, Scherffer, Wurz, Nekrepp, Jos. Franz, Liesganig, Max Hell, Storchenau, Walcher, alles Namen, von denen manche noch heute in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang haben. (Einige Urteile bei *Duhr*, Jesuitenfabeln[4] [1904] 292 ff). Bei solchen Kräften mußte sich der Gedanke nahelegen, ihre Leistungen zu sammeln und weiteren Kreisen bekannt zu geben, nicht im Interesse der Person, sondern der Sache, der Ehre Gottes, der Kirche, des Ordens. Über den Plan einer solchen Sammlung unterrichtet nun ein Rundschreiben, das der letzte Provinzial der österreichischen Ordensprovinz, P. Nik. Muszka, am 19. April 1772 an die Häuser der Provinz richtete. Dasselbe findet sich handschriftlich in dem Liber ordinationum Provinciae Austriae (Archiv der österr. Provinz); es wurde aber auch als Einzeldruck (4 S. 4°) verbreitet. P. Nik. Muszka, ein gebürtiger Ungar (Szölössae in Comitatu Nitriensi 1713), war wie sein Bruder Anton ein hervorragender Gelehrter und hatte sich um die Förderung der Studien in Österreich und Ungarn große Verdienste erworben. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß bei ihm der Plan, die Kräfte der Provinz in einem wissenschaftlichen Unternehmen zu sammeln und zu größerer Geltung zu bringen, eifrige Unterstützung fand.

Im Eingang des Rundschreibens hebt der Provinzial hervor, daß die Idee von einigen Patres ausgegangen und von ihm und den Konsultoren der Provinz gebilligt worden sei. Nicht alle sind in der Lage, so führt er aus, Bücher zu schreiben; sicher ist aber, daß von vielen der Unsrigen, besonders solchen, die sich einem Spezialgebiet gewidmet, wissenschaftliche Resultate erzielt worden sind und noch täglich erzielt werden. Das ist schon an und für sich nützlich und entspricht durchaus dem Geiste des Instituts besonders in der heutigen Zeit. Deshalb wird ein wissenschaftliches Sammelwerk ins Leben gerufen werden, das in zwanglosen Bänden oder Heften erscheinen soll, die wissenschaftliche Forschungen und Förderungen enthalten werden. Zum Schluß bittet der Provinzial alle Obern, den Plan in geeigneter Weise im Speisesaal zu publizieren und in jeder Weise zu fördern. Alle Zuschriften und Sendungen sind zu richten an P. Ign. Wurz im Akademischen Kolleg zu Wien, der mit der Redaktion beauftragt ist. In dem beigefügten Prospekt wird dann des nähern erläutert, welche Materien aufgenommen werden: namentlich sind es die Hilfswissenschaften von Theologie und Philosophie, Astronomie,

Mathematik, Naturgeschichte, Botanik, Metaphysik, kritische Welt- und Kirchengeschichte, Numismatik, Diplomatik, Rhetorik, Poetik, auch ökonomische Wissenschaften sind nicht ausgeschlossen. Alle Abhandlungen müssen einen Fortschritt in der Sache oder in der Darstellung aufweisen. Die Werke anderer Auktoren dürfen nicht mit Zensuren belegt werden. Sachliche Auseinandersetzungen und Verbesserungen sind statthaft. Die Abhandlungen sollen kurz sein und keine Weitschweifigkeiten enthalten. Die Sprache wird deutsch sein, lateinisch geschriebene Abhandlungen werden von der Redaktion genau und gut übersetzt. Jeder Aufsatz trägt den Namen des Verfassers. Mitteilungen über neue literarische Pläne, Unternehmungen, Bücher, Einrichtungen werden sehr erwünscht sein und am Ende jedes Heftes beigefügt werden.

Wie ein ähnliches Unternehmen in der oberdeutschen Ordensprovinz durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu vereitelt wurde (vgl. Stimmen der Zeit 107 [1924] 158 ff), so blieb auch der österreichische Plan in den ersten Anfängen stecken. Daß es aber zu diesen Anfängen kam, beweist ein Sammelwerk, das einige Jahre später 1775 in Wien erschien. In seinem wertvollen Werke Scriptores Provinciae Austriae S. J. (1855) teilt nämlich P. Stöger unter Provincia Austria die folgende Sammlung mit: Collectanea ad diversas Scientias a quibusdam Eruditis Austriacis (omnibus e Provincia Austriaca abolitae Soc. Jesu, sc. Car. Scherffer, Max. Hell, Paulo Mako, Ant. Pilgram, Jos. Herbert, Franc. Weiss) Pars I materiae philosophicae. Viennae Aug. Bernardi 1775. 8.

Sommervogel (Bibliothèque) hat diese Sammlung nicht gesehen, aber wir erfahren doch von ihm den deutschen Titel, den er nach verschiedenen Quellen angibt, am genauesten unter Ant. Pilgram (6,754): Beyträge zu verschiedenen Wissenschaften von einigen Östreichischen Gelehrten. Wien 1775 ff 8°. Vgl. 4, 256, 288; 5, 391; 8, 1037. — Ein Exemplar dieser „Beyträge" (8° X u. 450 S. mit 6 Tafeln) aus der Pollinger Bibliothek befindet sich in der Staatsbibliothek zu München (Var. 289).

Der Verleger Augustin Bernardi begleitet die Beyträge mit folgender „Vorrede": „Ich liefere hiemit dem geneigten Leser einen Theil jener Beyträge, die mir bey noch aufrechtem Jesuitenorden von einigen Mitgliedern desselben eingereichet worden. Theils die Schwierigkeit einzelne Abhandlungen zum Drucke zu befördern, theils die Erfahrung, daß kleinere, obschon wichtige Schriften, ohne erwünschten Vortheil meistens unbekannt bleiben, überhaupt ihr Eifer für die Aufnahme der Wissenschaften vermochte sie zu dem Entschluß eine Sammlung ihrer Beyträge zu verschiedenen Wissenschaften zu machen.

Da mir nun der Verlag freundschaftlieh anerboten worden, konnte ich nichts anders thun, als diesen dem gemeinen besten so vortheilhaften Gesinnungen die Hände bieten. Ich hatte auch wirklich eine beträchtliche Anzahl verschiedener Abhandlungen überkommen, als durch unvermutete Aufhebung dieses Ordens das ganze Werk in seiner Blüthe ersticket zu sein schien. Es wurden dann alsogleich den Autoren ihre Originalien zurückgestellt, und ich ließ mir den ganzen Gedanken von der Ausgabe dieser Sammlung entfallen. Doch nach der Zeit, da mir verschiedene auf meine Kosten gemachte Abschriften zurückgeblieben, schien ich nun zur Auflage derselben einigen Anspruch zu haben: als mich hierzu auch die Genehmhaltung der Verfasser selbst berechtiget, wollte ich dem Publikum gegenwärtige Stücke, für derer Vorzüglichkeit der beigesetzte Namen der Auctoren allein ein schon genugsamer Bürge ist, nicht länger vorenthalten, sondern da ich mir Hoffnung machte, es werden hierdurch sowohl jene Gelehrte, von deren Originalien ich keine Abschrift habe, als auch verschiedene andere, denen ich meine Dienste höflichst anerbiete, einer so nutzbaren Unternehmung beytreten, und diese im ersten Anfang erstickte, neu auflebende Sammlung fortdauern machen. Augustin Bernardi, Buchhändler".

Diese Hoffnung scheint sich nicht erfüllt zu haben, denn ein weiterer Band ist nicht bekannt geworden. Die einzelnen Abhandlungen sind kurz folgende: Berechnung des Moments der Trägheit einiger Körper (Scherffer), Bestimmung der Polhöhe jedes Ortes und Größe des Durchmessers des vollen Mondes (Hell), Nordlicht (Mako), Streifen-Wellen im Krystallglase (Herbert), Scheinbare Größe des Jupiterstrabanten (Pilgram), Trägheit der Materie (Storchenau), Geographische Abhandlung von der Lage des Grunzwitengen pagus Grunswiti (Heyrenbach), Entstehung der Bergkrystalle, Platzgold, Wirkungen der Elektrizität auf Stumme und und Blinde (Herbert), Astronomische Beobachtungen auf der Sternwarte zu Tyrnau vom J. 1756—1771 (Weiß).

Der Wortlaut des Rundschreibens des P. Muszka ist folgender:

„Reverende in Christo Pater!

P. C.

COmmunico cum Reuerentia Vestra consilium, a quibusdam nostris susceptum, atque a me, et Patribus prouinciae Consultoribus approbatum. Est hoc eiusmodi, vt, quum singulorum non sit, libros conscribere, constet tamen inter omnes, quae per nostros homines, eos praesertim, qui sese certo cuipiam scientiarum generi addixerunt, literariae rei accessiones hactenus factae sint, et in dies fiant. Quod quum per se vtilissimum sit, atque

ad Instituti nostri finem assequendum plurimum conferat; hoc potissimum tempore pene necessarium videtur, quo non desunt, qui criminantur, torpescere nos, neque pro ingeniis nostris, et mediis, quibus ad excolendas scientias instructi sumus, elaborare. Quem in finem tale opus adornatur, subinde pluribus tomis continuandum, in quo ea omnia, quae nostri diuersis in scientiis, et artibus, aut noua inueniunt, aut magis perficiunt, aut faciliore, et magis perspicua methodo explicant, colligantur, et Societatis nostrae assiduus de literis bene merendi conatus vnum veluti sub obtutum ponatur: vt ex prospectu operis, quem ea caussa adiicio, clarius patebit. Peto itaque a Reuerentia Vestra, vt hoc consilium vel in triclinio, vel alia apta ratione ita promulget, vt ad omnium cognitionem perueniat; atque pro eo, quo est in Societatem, eiusque honorem studio, suorum animos, eorum imprimis, quos huic rei magis idoneos nouerit, ad operam suam conferendam excitet, eosque et consilio, et si qua potest, ope sustentet. Quaecunque scripta fuerint, Viennam ad Collegium Academicum opportuna occasione mittantur, et P. Ignatio Wurz inscribantur, cui libri edendi negotium dedi; a quo etiam si quid dubii, aut difficultatis enascatur, responsum petendum erit.

Commendo me Reuerentiae Vestrae, suorumque sacrificiis, et precibus, Viennae e Domo Professorum 19. Aprilis 1772.

Reverentiae Vestrae Servvs in Christo Nicolavs Mvszka.

PROSPECTVS OPERIS.

1*mo:* Materiae dissertationum erunt ex vniuersa Mathesi, tum theoretica, tum practica, praecipue ex Astronomia, Geometria, Mechanica, Optica; ex Physica, Historia naturali, Botanica, Chemia, Metallurgia; ex Meteorologia; ex Metaphysica; ex Historia critica sacra, et profana, Chronologia, re nummaria, et antiquitatibus, e Diplomatica, Genealogia, Heraldica; e librorum notitia, ex Oratoria, et Poëtica arte, ex Agricultura, Oeconomia, et omnibus, quae ad has scientias, et artes pertinent.

2*do*: Prae omnibus spectandum est, vt materia, quae elaboranda suscipitur, sit noua, neque ab aliis iam pertractata: nisi quis forte aliorum inuentis noua addere, aut quae hactenus imperfecta, et in medio relicta sunt, ad perfectionem adducere, aut, quod in Mathematicis disciplinis plurimum valet, breuiore, faciliore, et elegantiore methodo explicare velit.

3*tio:* Aliorum libri nulla vnquam censura perstringantur. Licebit tamen aliorum sententias, si res postulat, confutare, corrigere, etc.

4*to:* Dissertationes breues sint, nec per ambages circumductae, ne opus frustra mole sua excrescat.

5*to:* Quum opus hoc in vrbe Germaniae principe in lucem prodeat, et germanicum idioma pluribus arrideat, hoc vno etiam vtemur. Liberum est tamen auctoribus latine scribere, atque nostrum erit curare, vt quae scripsit, accurate, et nitide germanice reddantur.

6*to:* Liberum est item auctoribus, quando, et quoties velint, dissertationes, aut alias literarias lucubrationes nobis mittere.

7*mo:* Postquam a constitutis censoribus dissertationes probatae fuerint, praefixo cuiuslibet auctoris nomine, typis edentur, atque opus ipsum non designato tempore, aut tomulorum numero, continuabitur.

8*uo:* Quia in quibusdam materiis operosum est, rem in dissertationis formam redigere; satis erit, si experimenta, obseruationes, machinae, nummi, monimenta effossa, diplomata, etc. accurate adnotentur, describantur, eisque, si placet, vsus, et consectaria subiiciantur.

9*no:* Quum opus hoc id potissimum spectat, vt palam fiat, quantum literariae rei incrementum per nostros homines quotidie accedat; pergratum erit nobis, si quisque auctor de omnibus, quae ad Historiam literariam in loco, aut prouincia, vbi versatur, pertinent, certiores nos fecerit; vt, quid noui operis nostrum quispiam moliatur? quae nouae cathedrae erectae? quid negotii literarii ab Augusta Aula, aut Praesidibus prouinciarum nobis commissum? qui libri editi? et quae sunt huiusmodi; quae omnia ad calcem cuiusque tomuli accurate adiicientur".

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck
und der Ordensobern.

Abhandlungen

Der armenische Irenaeus Adversus Haereses

Von **August Merk** S. J.—Valkenburg

(Zweiter Artikel.)

IV. Das Argumentum des 4. Buches

Schon früher wurde das Argumentum erwähnt, mit dem der *Irenäus*-Text der armenischen Hs eingeleitet wird. Die eigenartige Gestalt dieser Kapitelangabe rechtfertigt eine eingehendere Besprechung derselben. Die starke Übereinstimmung mit Lat. darf ohne weiteres als Anzeichen eines sehr hohen Alters dieser Capitulatio betrachtet werden. Die Vorlage von Arm. muß einen mit der lateinischen in vielen Stücken gleichlautenden Text gehabt haben. Die armenische Überlieferung gibt in dieser Hinsicht *Loofs,* der gegen fast alle früheren Herausgeber für das Alter der Kapiteleinteilung eingetreten war, Recht[1]). *Loofs* hat dazu nachgewiesen, daß unsere lateinischen Hss sämtlich auf einen Archetypus zurückgehen, in dem die Kapitelüberschriften bereits in den Text eingetragen waren (S. 58). Das ist im Armenischen nicht der Fall, und so muß es fraglich bleiben, ob diese Eintragung schon im griechischen Text vorhanden war oder ob sie erst durch den lateinischen Übersetzer oder einen der ersten

[1]) Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapiteleinteilung, Leipzig 1890, S. 61 f.

Abschreiber vorgenommen worden ist. Indes ist in dem Verzeichnis selbst neben weitgehender Ähnlichkeit auch tiefgreifende Verschiedenheit festzustellen.

An erster Stelle ist zu erwähnen das Fehlen einer Zählung im Arm. *Loofs* hat (S. 61) auf griechische Buchstaben in V hingewiesen, die auf eine Zählung in der griechischen Vorlage schließen lassen. Arm. hat entweder in seiner Vorlage keine Zählung gefunden oder dieselbe vernachlässigt, zum Schaden für die Überlieferung. Denn er hat damit auf die Sicherung der richtigen Kapitelteilung verzichtet. Die Folge ist, daß die jetzige Überlieferung auf die hohe Zahl von 97 Kapiteln gegen 80 lateinische kommt. So nach der Zählung des Herausgebers, die sich wohl auf die neuen Zeilenanfänge mit Majuskelbuchstaben stützt, wie sie in der Ausgabe beibehalten sind. Diese Zahl ist durch Teilung der lateinischen Kapitel erreicht worden. Ob die Teilung in einigen Fällen zurecht besteht, wird sich schwer erweisen lassen, manchmal ist sie sicher zu Unrecht vorgenommen worden. Auf diese Weise hat Arm. 17 Kapitel mehr erhalten. Arm. 22—24 = Lat. 28; 25—26 = 29; 27—28 = 30; 30—31 = 32; 33—34 = 34; 35. 45 = 35; 37—38 = 37; 46—47 = 38; 48—49 = 39; 53—54 = 43; 64—65 = 53; 76—77 = 64; 79—80 = 63; 86—87 = 72; 89—90 = 74; 92—93 = 76. Viermal hat Lat. ein Glied mehr als Arm. (Lat. 14. 39. 66. 80). Indessen liegt der wesentliche Unterschied zwischen Arm. und Lat. in einer größeren Zahl von Kapiteln, es sind deren neun, die in L vergebens gesucht werden; aber ebenso viele aus L werden in A vermißt. Zur leichteren Übersicht und Beurteilung seien beide Listen einander gegenübergestellt. Der lateinische Text ist nach *Loofs* (S. 47—55) gegeben. Der armenische Text ist möglichst getreu übersetzt, auch die Wortfolge ist durchweg beibehalten. Die hinter den Kapiteln des armenischen Textes stehenden Ziffern bedeuten die Kapitel der Ausgabe von *Harvey*. Ich folge auch hier soweit als möglich *Loofs;* dazu kann ich mich auf eine Kollation des 4. Buches nach Cod. Ar. stützen, die ich vor einigen Jahren anstellte.

Argumentum (armenischer Text). (S. 1—6. Hs fol. 29^{v}—31^{v}). Irenios.	Argumentum (lateinischer Text). Haec sunt in quarto libro exprobrationis et eversionis falsae agnitionis.
1. Ostensio quoniam Dominus unum solum Deum Patrem cognoscebat[1]). *Har* IV 1.	1. Ostensio quoniam dominus unum deum solum et patrem cognoscebat.
2. Quaestio de: Confiteor tibi Pater, Domine caeli et terrae. 2	2. Quaestio de eo, quid sit confiteor tibi pater domine caeli et terrae.
3. Ostensio eius, per Moysen legisdationem esse sermones Christi. 3,1.	3. Ostensio quod per Moysen legisdatio, sermones sint Christi.
4. Expositio parabolae divitis et pauperis Lazari. 3,2.	4. Expositio parabolae divitis et pauperis eleazari.
5. Ostensio quoniam Fabricatorem unicum Dominus perfectum Patrem et Deum magnum Regem cognoscebat. 4,1.	
6. Quinam erant discipuli facti a Domino et quinam, qui non suscipiebant eius verba. 4,2.	
7. Ostensio quoniam caelum et terra transiet, sed faciens ea Deus semper manet, et ipse est Pater Domini nostri. 4,3.	5. Ostensio quoniam caelum quidem et terra transiet, dominus autem, qui ea condidit [et] manet in aeternum et ipse est pater domini nostri.
8. Quae causae, caelum et terra transire. 4,3.	6. Quae causa est, quod caelum et terra transiet.
9. Quare relicta est Jerusalem. 5.	7. Quare relicta est iherosolima.
10. Ostensio quoniam temporalis legisdatio data est. 6.	8. Ostensio quod temporalis lex data est.
11. Quoniam Christus est, qui superinducit diem velut clibanum ardentem. 7.	9. Ostensio quoniam Christus est, qui superinducit diem velut clibanum ardentem.
12. Ostensio eius, eundem Deum temporalia et aeterna facere[2]). 8.	10. Ostensio eundem deum et praesentia et aeterna fecisse.
13. Quemadmodum Dominus eum, qui de rubo locutus est ad Moysen, confitetur esse Deum viventium. 9.	11. Quemadmodum dominus eum, qui de rubo locutus est ad moysen, confitetur esse deum viventium.

[1]) cognoscere, wörtliche Wiedergabe der Vorlage. [2]) facit.

14. Quoniam Abraham vidit Christum. 10,1.	12. Quoniam Abraham vidit Christum.
15. Quoniam una et eadem fides est Abrahae et nostra. 10,1.	13. Quoniam una et eadem Abrahae fides et nostra.
16. Quid est, quod Abraham offerebat filium sacrificium Deo. 10,1.	
17. Quid est: nemo cognoscit Patrem nisi Filius et cui Filius revelabit. 11.	14. Quid est, quod nemo cognoscit patrem nisi filius, et per quot occasiones revelat filius patrem.
	15. Quemadmodum Abraham a verbo doctus est.
18. Quemadmodum promissionem, quam promisit Deus Abrahae, Christus perfecit. 13.	16. Quemadmodum promissionem, quam promisit Deus Abrahae, Christus perfecit.
19. Quare Iudaei abscesserunt a Deo. 14.	17. Quare iudaei abscesserunt a Deo.
20. Ostensio eius, quoniam Abraham hereditate percipit regnum. 15.	18. Ostensio, quoniam Abraham haereditatem possidebit regnum caelorum.
	19. Quoniam dominus sabbatis curans secundum legem faciebat.
	20. Quoniam non contra legem faciebant discipuli domini sabbatis spicas legentes, et quoniam levitae omnes discipuli domini.
	21. Ostensio unius et eiusdem substantiae esse ea, quae secundum legem sunt, et ea, quae secundum evangelium, et quemadmodum novum testamentum praedicatum est a prophetis.
	22. Quid est plus quam templum et plus quam salomon.
	23. Quemadmodum moyses adventum Christi significavit et tempus passionis et locum in quo passus est.
	24. Quoniam et prophetae et iusti ante adventum domini cognoverunt adventum eius.
	25. Quemadmodum seniorum traditio contraria erat legi, quae data est per moysem.
	26. De phariseica lege, quae sunt particularia praecepta et quae catholica.
21. Quare abundat iustitia nostra plus quam scribarum et pharisaeorum. 24.	27. Quemadmodum dominus quae de lege comprehendebantur superextendit discipulis, non dissolvit, et secundum quid plus

	abundat iustitia nostra quam scribarum et phariseorum.
22. Quare fecit Deus hominem et patres elegit et nos ad se vocavit. 25,1. 23. Quid praestat erga Deum servitus. 25,1. 24. Et quare legisdatio populo data est talis. 25,3.	28. Quare fecit deus hominem et patres elegit et nos vocavit, et quid praestat ea quae est ad deum servitus, et quare talis lex populo data est.
25. Et in populo et in ecclesia esse praecepta. 26. 26. Propter duritiam et inoboedidientiam hominum data sunt. 26.	29. Quemadmodum in populo priore et in ecclesia quaedam praecepta propter duritiam et indicto audientiam hominum data sunt.
27. Et quare circumcisio data est populo et observatio sabbatorum. 27. 28. Et quas habet causas. 27.	30. Quare circumcisio data est populo et observatio sabbatorum, et quam habent recapitulationem.
29. In quo differt decalogus a reliquis praeceptis. 28.	31. In quo differt decalogus a reliquis praeceptis.
30. Ostensio quoniam non propter se nec indigens Deus servitio eorum, Leviticam praecepit legem. 29. 31. Quid requirebat Deus ab hominibus nullius indigens.	32. Ostensio quoniam non propter se nec indigens deus de servitione eorum leviticam praecepit legem; quid enim requirit ab homine deus nullius indigens.
32. Quemadmodum Domini nomen Jesu Christi proprium Patris ostenditur. 30.	33. Quemadmodum nomen domini Jesu Christi proprium patris ostenditur.
33. De sacrificiis et oblationibus. 31. 34. Et qui sunt, qui in veritate offerunt. 31.	34. De sacrificiis et oblationibus, et qui sunt, qui in veritate offerunt.
35. Quorum typum accipiebat populus. 32.	35. Quorum typum accipiebat populus, quemadmodum et per actus prophetae prophetabant futura.
36. Quemadmodum incomprehensibilis et investigabilis condens eam, quae secundum nos est, creaturam ostenditur. 33.	36. Quemadmodum investigabilis et incomprehensibilis ostenditur is, qui hanc quae secundum nos est, condidit creaturam.
37. Secundum quid notus est Deus. 34,1.	37. Secundum quid notus deus, et quod ipse pater conditor omni-

38. Ostensio quoniam Pater omnium ipse per manum suam formavit hominem. 34,1.	um per suas manus formavit hominem.
39. Quae sunt manus Dei. 34,1.	
40. Quibus dixit Deus: faciamus hominum. 34,1.	
41. Unde est substantia eorum quae facta sunt. 34,1.	
42. Ostensio quoniam Dominus semper apud Patrem est et Spiritus propheticus. 34,3.	
43. Quemadmodum invisibilis cum sit Deus videtur. 34,5.	
44. Per quot figuras Verbum Dei se manifestat. 34,8.	
45. Quemadmodum etiam per actus prophetabant prophetae futura. 34,12.	cf. n. 35.
46. Quemadmodum in Abraham praefigurabatur fides nostra. 35,1.	38. Quemadmodum et in Abraham praefigurabatur fides nostra et quae est expositio eorum, quae facta sunt a patribus.
47. Expositio actuum patrum. 36,1.	
48. Quare lavit pedes discipulorum Dominus. 36,1.	39. Quare lavit pedes discipulorum suorum dominus, et quare discumbentibus, et quod ipse similiter ante omnes deus ostenditur.
49. Quemadmodum ab initio similiter omnium providentium faciens Deus ostenditur. 36,2.	
50. De eo: non vos laborastis, alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis. 37.	40. De eo quod ait: non vos laborastis, alii laboraverunt, et vos in laborem eorum introistis.
51. Quare Paulus dicit se plus quam omnes laborasse. 38.	41. Quare paulus dicit se plus quam omnes laborasse.
52. Quemadmodum ea, quae in praeputio fides, et ab initio et in fine ostenditur. 39.	42. Quemadmodum in circumcisione et praeputio et fide unus pater ostenditur.
53. Quid est thesaurus absconditus in agro. 40,1.	43. Quid est thesaurus absconditus in agro, et quod sola ecclesia recte legat scripturas.
54. Ostensio eius, est ecclesiae solius recte tractare[1]) scripturas. 40,1.	
55. Et de presbyteris iniustis, qualibus oportet doctoribus uti. 41,1.	44. De presbyteris iniustis. 45. Quibus doctoribus utendum est

[1]) *pataheal*] *patahel*, tractare.

56. De peccatis ab antiquis factis. 42.	de his peccatis, quae ab antiquis gesta sunt.
57. Et de transgressionibus a populo (factis). 43.	46. De transgressione populi.
58. Ostensio eius, unum et idem Verbum Dei dispensatorem et veterum et praesentium esse. 44.	47. Ostensio quod unum et idipsum sit verbum dei dispunctor veterum et novorum.
59. Secundum quid induravit Deus cor pharaonis et ministrorum eius. 45.	48. Secundum quid induravit deus cor pharaonis et ministrorum eius.
60. Quare secundum iussum Dei vasa ab Aegyptiis sumpsit populus in exodo et ex illis tabernaculum in eremo fabricavit. 46.	49. Quare secundum iussum dei vasa ab aegyptiis sumpsit populus in exodo et ex ipsis tabernaculum in eremo fabricavit.
61. Quemadmodum una et eadem et populi profectio ex Aegypto et ecclesiae ex gentibus ostensa est. 47.	50. Quemadmodum una et eadem populi profectio ex aegypto et ecclesiae ex gentibus ostenditur.
62. Expositio generationis filiorum ex filiabus Loth[1]). 48.	51. Ostensio generationis Loth ex filiabus suis.
63. Ostensio unum et eundem (Deum)[2]) Patrem nostrum et illorum. 49.	52. Ostensio unum et eundem esse deum patrem nostrum et illorum.
64. Quis spiritalis discipulus, qui diiudicat omnes et ipse non diiudicatur. 50.	53. Quis est spiritalis discipulus, qui iudicat quidem omnes, ipse autem a nemine iudicatur. et qui sunt qui iudicantur.
65. Et qui sunt, qui diiudicantur. 50.	
66. Quemadmodum diiudicantur gentes. 50.	54. Quemadmodum iudicabuntur gentes.
67. Quemadmodum diiudicantur Iudaei. 50.	55. Quemadmodum iudicabuntur iudei.
68. Ostensio quoniam duos adventus Christi prophetae adnuntiaverunt. 50.	56. Ostensio quoniam duos adventus Christi prophetae adnunciaverunt.
69. Quemadmodum diiudicantur Marcionitae. 51,1.	57. Quemadmodum iudicabuntur, qui a marcione sunt.
70. Quemadmodum diiudicantur Valentiniani omnes et alii gnostici. 51,2.	58. Quemadmodum iudicabuntur, qui sunt a valentino et reliqui gnostici.
71. Quemadmodum diiudicantur Ebionitae. 51,4.	59. Quemadmodum iudicabuntur ebionitae.

[1]) Wörtlich: expositio Loth filiorum filiarum generationis.

[2]) (Deum) nach Lat. und IV 49 ergänzt.

72. Quemadmodum diiudicantur qui putative dicunt Dominum manifestatum. 52,2.	60. Quemadmodum iudicabuntur, qui putative dicunt deum manifestatum.
73. Quemadmodum diiudicantur pseudoprophetae. 52,3.	61. Quemadmodum iudicabuntur pseudoprophetae.
74. Quemadmodum diiudicantur, qui schismata operantur et omnes, qui segregant se ab ecclesia. 53,1.	62. Quemadmodum iudicabuntur, qui schismata operantur et omnes qui se segregant ab ecclesia.
75. Quemadmodum firma sunt omnia ecclesiastico. 53,1.	63. Quemadmodum omnia consistunt ei, qui est ecclesiasticus.
76. Ostensio eius, solum ecclesiam perfectam habere dilectionem et Spiritum Dei in ea requiescere. 54.	64. Ostensio quod ecclesia non tantum perfectam habeat dilectionem sed quoniam et spiritus dei super eam requiescit, et quod ab uno et eodem deo prophetae et Christus.
77. Ostensio quoniam ab uno eodem Deo prophetae et Christus. 54.	
78. Quemadmodum prophetae omnia praedixerunt, quae Christus operatus est. 54.	65. Quomodo prophetae omnia praedixerunt, quaecunque Christus operatus est.
79. Quoniam membra sunt prophetae Christi. 53.	66. Quoniam prophetae membra Christi sunt, et quemadmodum unusquisque eorum secundum quod erat membrum secundum hoc et prophetavit, et quoniam omnia, quae prophetae praedixerunt, Christus implevit.
80. Et quemadmodum unusquisque eorum, secundum quod erat membrum[1]), secundum hoc et prophetaverunt. 55.	
81. Adversus eos qui dicunt: quid novi veniens attulit Christus. 56.	67. Et adversus eos qui dicunt: quid novi veniens attulit Christus?
82. Adversus eos qui dicunt, quaedam a dominatore[1]) dicere prophetas, et quaedam a mundi fabricatore. 57.	68. Adversus eos qui dicunt, quaedam a summitate dixisse prophetas, quaedam vero a mundi fabricatore.
83. Quemadmodum de eisdem dictis discrepant a semetipsis Valentiniani. 57,4.	69. Quemadmodum de eisdem ipsis dictis discrepant a semetipsis qui sunt a valentino.
84. Ostensio e Domini sermonibus, confitentis se ab eo Patre missum, a quo et prophetae venerunt Dei et patres electi sunt. 58.	70. Ostensio de domini sermonibus confitentis se a deo patre missum, a quo et prophetae venerunt et patres electi sunt.

[1]) *angam*] *andam*, membrum.

[2]) Arm. *Kamarar*, der den Willen ausführt.

85. Ostensio eius, hominem liberum et suae potestatis et voluntatem esse ad a se eligendum meliora et contraria. 59.	71. Ostensio quod homo liber sit et suae potestatis ad hoc, ut ab se eligere possit meliora vel contraria.
86. Ostensio eius, non natura quosdam malos factos esse. 60. 87. Quare in hominis electione stat bonum. 60.	72. Ostensio quod non natura quidam boni sint quidam vero mali, et quod in hominis electione sit bonum.
88. Quae est causa eius, non ab initio perfectum factum esse hominem. 62.	73. Quae causa fuerit, quod non ab initio perfectus factus est homo.
89. Et secundum quid omnia, quae facta sunt, indigere inveniuntur perfecto. 62. 90. Et unde est indigentia. 62.	74. Et secundum quid omnia, quae facta sunt indigent perfecto, et unde est indigentia.
91. Quid est a Paulo dictum: lac vobis potum dedi, non escam. 63.	75. Quid est, quod a paulo dictum est: lac vobis potum dedi non escam.
92. Quae est agnitio boni et mali. 64. 93. Quemadmodum homine inoboediente facto, Deus invaluit per oboedientiam meliorem fieri hominem. 64.	76. Quae est agnitio boni et mali, et quemadmodum homo cum indictoaudiens fuisset, [et] invaluit deus per dictoaudientiam meliorem fieri hominem.
94. Quid est a propheta dictum: Ego Deus zelans, facio pacem et condo malum. 65.	77. Quid est, quod a propheta dictum est: ego deus zelans, faciens pacem et condens mala.
95. Ostensio quoniam non alius est, qui requiem dedit Pater, et alius qui ignem praeparavit Deus, sed unus et idem. 66.	78. Ostensio, quoniam non alius est qui requiem dat pater, alius autem, qui ignem praeparavit deus, sed unus et idem.
96. Quare angeli diaboli et filii maligni sunt dicti quidam. 67.	79. Quare angeli diaboli et filii nequitiae dicti sunt.
97. Et quare progenies viperarum, qui non oboediunt evangelio. 68.	80. Qui illi et ob quam causam progenies viperarum, qui non obaudiunt evangelio.
	Expliciunt capitula. Incipit liber quartus.

Im großen und ganzen decken sich Arm. und Lat. In vielen Kapiteln herrscht für Text und Wortfolge vollständige Übereinstimmung. Gewisse Eigentümlichkeiten in Arm. wie „ostensio eius“ mit folgendem Infinitiv erklären sich aus der Vorlage, die entweder griechisch war

oder das Griechische noch klar durchschimmern ließ. Hat etwa das oft wiederholte *apazojz*, *ostensio* dazu mitgeholfen, alle drei Bücher unter dem gemeinsamen Titel *zojzq* zusammenzufassen?

Im einzelnen ist zu bemerken: Arm. 7 Deus, Lat. 5 Dominus; umgekehrt Arm. 72 Dominum, Lat. 60 Deum. In beiden Fällen wird Arm. die bessere Lesart haben. — Arm. 45 hat seine Entsprechung in dem letzten Glied von Lat. 35. Hier wird ein Beispiel vorliegen, in dem Arm. mit Recht zwei Kapitel statt des einen in Lat. hat. Lat. scheint die Worte an unrichtiger Stelle eingeschaltet zu haben, denn die Ausführung erfolgt erst nach den zwei zunächst in Lat. folgenden Nummern. Die Tatsache, daß in einigen lateinischen Zeugen die Worte „(et) per actus" fehlen, deutet vielleicht auf einen Fehler in der Überlieferung hin. — Arm. 49 „ab initio omnium providentiam faciens" lautet klarer und bestimmter als „ante omnes deus" Lat. 39 b; so sind die Worte fast genau in Kapitel 36,2 zu lesen, die lateinische Fassung wird dem dort entwickelten Gedanken nicht gerecht. — Arm. 52 „ea quae in praeputio fides et ab initio et in fine ostenditur" spricht das in Kapitel 39 behandelte Thema treffend aus. Lat. 42 hat dasselbe nicht erfaßt, wenn er schreibt: „in circumcisione et praeputio et fide unus pater ostenditur". — Arm. 62 konnte die armenische Wortstellung für die Übersetzung nicht beibehalten werden. „Lotha *dsterazn ordeznuthean* (Loth filiarum filiorum-generationis)" wirkt unerträglich. — Arm. 82 „dominator" ist mehr Deutung als Übersetzung uad bedarf der Erklärung. Der armenische Ausdruck ist *kamarar* = der den Willen vollbringt; er wird im Armenischen in doppeltem Sinn gebraucht, entweder bezeichnet er Gott, insofern er den Willen seiner Freunde erfüllt, oder insofern er als unumschränkter Herr seinen eigenen Willen in allem durchsetzt. Letzteres darf hier unterstellt werden. Was den Übersetzer zur Wahl dieses Wortes bestimmte, muß dahingestellt bleiben. Wollte er dasselbe etwa mit dem folgenden „mundi fabricator, *aschcharharar*" in Parallele setzen? Im Text des Kapitels 57 kommt der Ausdruck nicht wieder vor, sondern dort steht das dem lateinischen „summitas" entsprechende „*bun avaguthiun*". Welches griechische Wort mit „summitas, *kamarar*" wiedergegeben worden ist, bleibt ungewiß. *Harvey* vermutet πλήρωμα. Sachlich ist das möglich, doch halte ich es für wenig wahrscheinlich. Von Kapitel 57 ist in Arm. nur etwa ein Drittel erhalten, darin kommt das Wort „Pleroma" dreimal vor, Arm. gebraucht dafür die gewöhnliche Übersetzung *lruthiun*, Lat. nimmt Pleroma herüber. Es wäre seltsam, wenn Arm. wie Lat. vorher dasselbe Wort gemeinsam als „summitas" gefaßt und überein-

stimmend übersetzt hätten. Anders wäre der Fall zu beurteilen, wenn eine unmittelbare Beziehung zwischen Arm. und Lat. anzunehmen wäre. Das ist jedoch nicht möglich. Kapitel 57,1 begegnet das Wort „summitas“ wiederum. Es wird dort gebraucht im Gegensatz zu „medietas“ und zum „mundi fabricator“, und gleich gesetzt dem „Pater universorum“. 57,2 ist das dem Lat. so geläufige „principalitas“ zu lesen. „Principalitas“ ist I 21 (26,1) ἐξουσία und αὐθεντία, letzteres auch I 28,9 (31,1), doch näher bestimmt durch ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξ. (αὐθεντία), ἡ ἄνωθεν αὐθεντία. 58,1 (Schluß) wird der Vater „principalis auctoritas“ (ischchanabar dschochuthiun, wohl ἡγεμονικὴ αὐθεντία). Zu *Kamarar* (qui perficit voluntatem) wäre etwa zu vergleichen 57,1 „quem enim timebat, ut non libere . . . proprie ac separatim significaret voluntatem suam?“ — Arm. 84 ist der armenische Text an zwei Stellen schadhaft. Die Übersetzung „e Domini sermonibus“ ist nur durch eine Änderung gewonnen. Geschrieben steht *i Tez banizn.* Der letzte Buchstabe von *Tez* ist getilgt, da er keinen Sinn gibt; *e* ist in *n* verwandelt, also *i Tn banizn.* Das unrichtige *e* ist entweder durch Verschreiben oder durch falsche Deutung, „e Domino“, entstanden. Die vorgenommenen Änderungen legen sich von selbst nahe und werden durch Lat. bestätigt. Den Worten „ab eo patre“ entspricht in Arm. *jajnm avr e.* Hier hat der Herausgeber schon heilend eingegriffen und *h* ergänzt, dazu ist jedenfalls noch *ē* mit dem Worte zu verbinden, somit *havre,* „ab eo patre“. Lat. liest hingegen „a deo patre“. Gegen Lat. spricht der folgende Relativsatz „a quo . . .“ und der im Lateinischen so leicht verständliche Irrtum (ab eo, a deo). Aus dem Text des Kapitels 58 ist die sichere Lösung nicht zu ermitteln, da beide Formeln „is pater“ und „deus pater“ vorkommen. Zu Gunsten von Lat. könnte der Zusatz in Arm. sprechen „prophetae venerunt Dei“. Das letzte Wort ist überflüssig und störend. Sollte es sich in Arm. an die unrichtige Stelle verloren haben? oder ist es durch Verlesen des vorhergehenden *jajnm* (*jĀj*) entstanden? — Arm. 85 „et voluntatem esse“, eine wörtliche Übertragung von *zkams gol.* Dieses dritte Glied, das in Lat. nicht zu belegen ist, wird als Zugabe des Übersetzers zu werten sein, der die beiden ersten Glieder verstärken wollte. Das Substantiv *(kamq)* ist freilich wenig geschickt nach den zwei Adjektiven gewählt. — Arm. 95 bestätigt die Lesart der Mehrzahl der lateinischen Zeugen, die „sed unus et idem“ am Schlusse aufführen.

Ein Problem stellen die Kapitel, die nur in dem einen der beiden Zeugen zu lesen sind. Ist der Annahme Raum zu gönnen, daß einmal eine Capitulatio bestand, die sämtliche in Arm. und Lat. vorkommenden Titel verzeichnete?

Hat etwa Lat. jemals die nur aus Arm. bekannten Nummern in seiner Reihe geführt? Die Frage wird verneint werden müssen, zum wenigsten für die große Zahl des Sonderguts von Arm. Möglich wäre allenfalls der Verlust des einen oder andern Kapitels, das etwa als Unterteil einer noch vorhandenen Nummer angehörte. Lat. hat sich durch die Zählung gegen größere Verluste geschützt. Und diese Zählung ist von dem griechischen Original übernommen worden. Die Hs aber, die dem lateinischen Übersetzer zu Gebote stand und die Kapitel zählte, konnte die dem Armenier eigenen Kapitel nicht haben. Man müßte denn zu der schwierigen Annahme seine Zuflucht nehmen, Lat. habe Inhalt und Zählung geändert. Demnach gab es griechische Hss, deren Kapitelverzeichnis nicht mit der jetzigen armenischen gleich lauteten.

Darf trotzdem die armenische Fassung den Anspruch auf hohes Alter und eine gewisse Ursprünglichkeit erheben? Die weitreichende Übereinstimmung mit Lat. in so vielen Stücken verbürgt das zunächst für die gemeinsamen Bestandteile, dasselbe sichert der ganze griechische Geist, der aus Arm. hervortritt. Wie aber sind die Lücken und wie die umfangreichen Unterschiede zwischen Lat. und Arm. verständlich? Ist auf bewußte Ausschaltung und Neubildung zu erkennen? Eine absichtliche Unterdrückung gewisser Kapitel müßte einen Grund haben, der sich verraten sollte. Prüft man daraufhin die Kapitelreihe Lat. 19—27, die in Arm. fehlt, so empfindet man wohl die starke Betonung des gesetzlichen Moments, allein das kann an sich nicht als triftiger Grund für die Ausscheidung angenommen werden, da sonst so oft auf Gesetz und Altes Testament Bezug genommen wird. Andere theologische Gesichtspunkte, die den Bearbeiter hätten leiten können, zeigen sich nicht. Oder boten die Kapitel etwa wenig Interesse? Damit würde das Gebiet der Willkürlichkeiten berührt. So bleibt nur die Möglichkeit: entweder fehlten die Kapitel in der Vorlage des Übersetzers oder sie sind beim Übersetzen, bei der Fortpflanzung übersehen worden. Unsere armenische Überlieferung weist in der Tat alle Fehlerquellen auf, die jemals für die Fort-

pflanzung eines Textes verhängnisvoll geworden sind. Ähnliche Worte, ganze Zeilen sind durch Überspringen oder Abirren des Auges verloren gegangen, vgl. S. 383 f. Ein derartiger Unfall konnte auch bei dem Abschreiben der Capitulatio eintreten; für ein einzelnes Kapitel von einigen Zeilen ist das beim Mangel einer Zählung leicht denkbar — und eine Hs ohne Zählung ist notwendige Voraussetzung —; schwieriger wird die Erklärung für die große Gruppe von mehr als 8 Kapiteln. Hier mag ein Blatt abhanden gekommen sein oder, da der Ausfall dann wohl größer sein müßte, es wurde eine Seite oder eine Spalte übersehen. Auf irgend einen Unfall wird man greifen oder eine beabsichtigte Änderung annehmen müssen, wenn man erwägt, daß durch die Lücke in Arm. die Kapitel 16—23 des Textes betroffen worden wären. Ein ähnliches Beispiel ist nicht wieder ausfindig zu machen.

Der Überschuß in Arm. ist gleichfalls in Gruppen vereinigt. Die erste begegnet gleich anfangs, Arm. 5—6; diese Nummern machen nicht den Eindruck einer Erfindung. Die zweite größere Gruppe von 6 Nummern, Arm. 39—44, zeigt keine einheitliche Tendenz. In den drei ersten ist eine Beziehung zur Schöpfung, in den anderen auf die Offenbarung Gottes zu erkennen. Immerhin dürfen diese Kapitel als Ausführung der Titel 37—38 gelten, 37—41 gehören ohne Ausnahme zu IV 34,1 des Textes. Diese starke Unterteilung verrät indes nicht eine spätere Hand, da sofort an IV 50 zu erinnern wäre. Dieses kleine Kapitel, das bei *Harvey* nur 23 Zeilen einnimmt, ist in der lateinischen Capitulatio auf 4, in der armenischen auf 5 Nummern verteilt. In Lat. wird infolge der großen Auslassung das ausgedehnte Kapitel IV 34 unter den einen Titel 37 gestellt, der bei weitem den reichen Inhalt nicht andeutet; 34,12 gehört zu 35 b. Oben ist schon auf diese Tatsache hingedeutet worden, die auf einen vielleicht alten Fehler in der Überlieferung der Capitulatio von Lat. oder seiner Vorlage hinweist.

Alle diese Erwägungen sprechen dafür, daß die Arm. eigenen Nummern nicht seiner Tätigkeit zuzuschreiben sind. Eine dogmatische Tendenz, wie sie den Heraus-

gebern (Erweis V) vorzuschweben schien, ist nicht vorhanden, die Übersetzung ist ohne Zweifel älter als zuerst angenommen worden, und bestände eine Tendenz dieser Art auch wirklich zurecht, sie hat in der Capitulatio nicht die leiseste Spur hinterlassen. Verderbnisse sind sicher in die Liste eingedrungen, die Zerteilung mancher Titel wird der Übersetzung oder besser der Überlieferung zuzuschreiben sein. Mehr ist nicht erweisbar. Daß der Übersetzer selbst ausscheidend oder erweiternd eingegriffen habe, hat sich in keiner Weise zeigen lassen. Für Lat. ergab die Vergleichung eine Anzahl von Verderbnissen, die zum Teil von Arm. her Heilung erfahren konnten. Aus diesem Umstand, wie aus der Fassung und Ordnung der Kapitelverzeichnisse ist mit voller Sicherheit der Schluß zu ziehen: zwischen Arm. und Lat. besteht keine unmittelbare Verwandtschaft. Da Lat. jedenfalls älter als Arm. ist, wäre eine Beziehung nur denkbar als Abhängigkeit von Lat. Aber weder die Reihe von Arm. noch gewisse Lesarten können aus Lat. stammen. Die Überlieferung der Capitulatio muß demnach schon frühe auseinander gegangen sein. Zwei Stufen derselben sind in Arm. und Lat. erhalten. In beiden sind schon Fehler der Überlieferung zu erkennen.

V. Übersetzungsweise und Vorlage.

Durch die weitgehende Übereinstimmung zwischen Arm. und Lat. ist bei der allgemein anerkannten Treue des Lat. auch die Zuverlässigkeit von Arm. bis zu einem gewissen Grade gesichert. Wie weit diese sich jedoch auf das Einzelne erstreckt, hängt nicht wenig von der Art und den Grundsätzen ab, nach denen die Übertragung gearbeitet ist. Darum soll noch ein Wort darüber gesagt werden. Zugleich wird dieser Abschnitt die weitere Untersuchung über die Vorlage vorbereiten, aus der unsere Übersetzung zustande gekommen ist. Damit ist erst das letzte Wort über den Wert der armenischen Textüberlieferung möglich.

1. Beim Lesen des armenischen Textes drängt sich dem Leser oftmals, auch wenn er nicht auf den lateini-

schen oder griechischen Text zurückgeht, eine gewisse Fülle des Ausdrucks und eine Häufung von Worten auf, die denselben Gedanken aussprechen sollen. Dieser Eindruck wird dadurch nicht wenig verstärkt, daß es sich dabei nicht selten um immer wiederkehrende Redeweisen handelt, die dem Übersetzer geradezu geläufig geworden sein müssen. Ein Vergleich mit Lat. läßt erkennen, wie oft Arm. einen Doppelausdruck gebraucht, wo Lat. sich mit einem einzigen begnügt. Wenn *I.* auch breit zu schreiben pflegt, Arm. hat unter dieser Hinsicht des Guten zuviel getan und aus eigenem reichlich beigesteuert. Daß Lat. mit seiner einfacheren Sprache hier immer die Vorlage gekürzt haben sollte, erscheint unglaublich. Die Annahme wird auf das Bündigste widerlegt durch den Vergleich mit den griechischen Fragmenten oder die Anführungen aus der hl. Schrift.

Conybeare hat in dem oben genannten Artikel[1]) unter anderer Rücksicht eine Menge von Beispielen zusammengetragen. Hier können zumeist andere aufgezählt werden, ohne daß deshalb alle zur Besprechung kommen.

Als fast stehende Formel darf *part ev arschan e* für „oportet" und entsprechende Worte verzeichnet werden. Die Ausdrucksweise kommt sowohl in den Büchern 4—5 Adv. haer., wie in der Epideixis häufig vor. So schon IV Praef. 1. Gleich darauf wird „nec enim possibile est" von Arm. dreifach übersetzt *ankar ev anmarth e ev anhnar.* — 1,2 „seductoris et invidi", Arm. (10,19 f) *chabebi ev chapkoti ev, nachantzkoti ev tscharakam* (-kan ist fehlerhaft). Also jeder Ausdruck verdoppelt. — 6 (4,2) „incompositum", ἀναρίθμητον, Arm. (16,9) *anjarmar ev anjardar.* Gerade vorher ist „non mensum" nur einfach gegeben. — 10,2 (5,5) „incognitus", Arm. (20,2) *angitun ev andzanoth.* — 10,2 „conantur evertere qui sunt malae sententiae", Arm. (20,9 f) *phorzin ev hnarin charcharel ev apakanel tscharabarojkn ev tscharachratq.* Hier ist sowohl „conantur" wie „evertere" und „malae sententiae" doppelt ausgedrückt. Ein Beispiel, wie es kaum wieder begegnet. — 11,1 (6,2) „immobilem", Arm. (21,7 f) *anscharsch ev anphophocheli,* ähnlich 11,5, nur sind die Worte umgestellt. — 12 (7,1) „reciproca autem rursus et regrediente" ist von Arm. (24,3 f v. u.) sehr umständlich übersetzt. — 14 (7,3) „quibus serviunt et subiecti sunt", Arm. (26,18 f) *quibus servi sunt et ministri*

[1]) Huschardzan, 194—202.

et subiecti in officium ministerii. — 41,1 (26,4) „absistere oportet", Arm. (88,11) *part ev arschan e hrajascharel ev hpel ev jarel* (dreifach). — 43,1 (27,4) „indocti et audaces, adhuc etiam imprudentes", Arm. (94,5 f) gebraucht statt der drei Adjektive fünf. — 58,2 (36,2) „turre *electionis* exaltata ubique et speciosa", Arm. (124,27 ff) „turre *ecclesiae* exaltata ubique et magno splendore pulchritudinis resplendente". Die Entscheidung zwischen *electionis* und *ecclesiae* ist schwierig, da beide Lesarten möglich sind und beide im Zusammenhang des Kapitels vorkommen. Das Griechische lautete ἐκκλησίας oder ἐκκλήσεως oder ἐκλογῆς; ἔκκλησις ist freilich nicht im Sinne von ἐκλογή zu belegen. An sich ist das Verlesen von ἐκκλήσεως zu ἐκκλησίας leichter zu verstehen als umgekehrt. — 58,3 (36,3) „tolerabilius", Arm. (125,2 f v. u.) dreifach.

Wie häufig solche erweiternden Umschreibungen sind, zeigt etwa eines der kleineren Kapitel des 5. Buches, 32 (bei *Harvey* 58 Zeilen). Hier sind nicht weniger als 14 derartige Doppelübersetzungen zu zählen. Die beiden letzten Beispiele sind: „providens" (Arm. „praevidens et sciens"), „praenuntiavit" (Arm. „praenuntiavit promittens"). Beide sind aus Gal 3,8, also aus Schriftstellen. Der Übersetzer scheut sich demnach nicht, auch bei Anführungen aus der hl. Schrift seiner Neigung zu Erweiterung zu folgen. Diese etwas befremdende Tatsache läßt sich auch in andern Kapiteln belegen.

IV 34,5 (20,5) „quae impossibilia apud homines" (Lc 18,27), Arm. *or intsch ankar ev anhnar e mardkan.* — 58,8 (36,6) „in hoc ipsum servientes" (Rom 13,6), Arm. *i sojn i jajs parapealq ev degerealq* (intendentes et insistentes). — V 13,3 „qui autem perficit nos in hoc ipsum Deus", ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός (2 Cor 5,4), *isk or kazmen ev gorzen ev arnen zmez i sojn jajs Astuaz e* (dreifach). 24,1 wiederum Rom 13,6 ähnlich wie IV 58,8 behandelt.

Diese Häufung der Worte ist, wie schon bemerkt, manchmal gewohnheitsmäßig und für einige Ausdrücke fast stehend geworden. Sonst scheint sie namentlich da angewandt zu sein, wo eine Aussage stärker betont und hervorgehoben werden soll. Jedenfalls ist die Tatsache für die Beurteilung des Überschusses im armenischen Text von Bedeutung. Sie enthebt uns der Notwendigkeit, immer für einen armenischen Ausdruck einen genau entsprechenden lateinischen oder griechischen zu suchen. Dieselbe Anwendung ist sicher auch für manche Stellen der Epideixis zu machen, da deren Übersetzungsart ganz mit der

unsrer Bücher übereinstimmt und im Wortschatz und Ausdruck weitgehende Ähnlichkeit verrät.

Von hier aus darf auch die Deutung einer schwierigen Stelle der Epideixis versucht werden. Die Herausgeber bemerkten zu Kap. 56, Is 9,6, die Stelle sei nach den LXX, aber in einigen Punkten abweichend übersetzt, der Text sei überhaupt schwer verständlich (S. 31, A 4). Die fraglichen Worte waren im Text selbst übergangen. In der Ausgabe der Patrologia orientalis lautet die englische Übersetzung „to fulfill it and set it aside and to hold it by righteousness". Jedenfalls haben wir in dem Text dieselbe Erscheinung vor uns, die uns soeben beschäftigt. Der armenische Text gibt für die griechischen Verba κατορθῶσαι αὐτὴν (τὴν βασιλείαν) καὶ ἀντιλαβέσθαι ἐν κρίματι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ folgende armenische Übertragung: *jadschoghel ev wedscharel ev i kojs linel, ev burn harkanel.* Die Hs deutet durch die Interpunktion die Zusammengehörigkeit der drei ersten Verba an, die demnach dem ersten griechischen entsprechen mögen, also etwa denselben Sinn haben werden. *Preuschen* hatte freilich eine ganz andere Deutung des dritten *i kojs linel* vorgeschlagen: „‚und in eine Jungfrau eingehen' (καὶ εἰς παρθένον γενέσθαι) sind eine christliche Interpolation im Jesaiastext, die offenbar von *Ir* gelesen wurde, da er auf die hier eingeschwärzte Jungfrauengeburt K. 57 Anf. selbst anspielt" (Theol. Lit. Zeit. 39 [1914] 393). Auf die Jungfrauengeburt spielt *Ir* nicht nur K. 57 an, sondern er spricht klar am Schluß des Kapitels von dem Zeichen der Jungfrau, vom Emmanuel, also von Is 7,14. Deshalb wird es nichts sein mit der Interpolation, sondern *i kojs linel* ist ein drittes Verbum für κατορθῶσαι, vielleicht auch ein zweites für ἀντιλαβέσθαι, doch ist das weniger wahrscheinlich. *S. Weber* hat in der lateinischen Übersetzung (S. 82) übersetzt „et opem ferat", was dem Armenischen entspricht und einen guten Sinn gibt und als Doppelübersetzung von ἀντιλαβέσθαι gelten darf. Vielleicht darf man im Anschluß an „dirigat et perficiat" noch etwas bezeichnender deuten „et prosperare faciat".

Die Tatsache solcher Erweiterungen beeinträchtigt die Zuverlässigkeit des armenischen Textes wohl einigermaßen. Aber für das Verständnis erwächst kaum jemals daraus ein ernster Nachteil.

2. Wichtiger als die bisherigen Beobachtungen sind die Untersuchungen über die Behandlung der Vorlage durch den Übersetzer in der Wortbildung und dem Satzbau. Darnach wird sich vor allem die Treue des

armenischen Textes beurteilen lassen und zugleich die Frage nach der Vorlage sicher zu lösen sein.

Bei den früheren Darlegungen hatten wir mehrfach Gelegenheit, auf den griechischen Text zurückzugreifen und das Arm. mit ihm in Verbindung zu bringen. Da die Anzahl der griechischen Fragmente ziemlich groß und ihr Umfang oftmals recht beträchtlich ist, läßt sich an ihnen ein sicherer Anhaltspunkt für unsere Vergleichung gewinnen. Das Lat. soll dabei nicht übersehen werden, da sich auch für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Lat. und Arm. Tatsachen ergeben werden. Zugleich wird damit die Frage entschieden sein, ob sich zwischen Arm. und Lat. eine Abhängigkeitsbeziehung annehmen läßt oder nicht.

Zuerst sei die Wortwahl und Wortbildung des armenischen Textes einer Untersuchung unterzogen. Gegenüber dem Lat. fallen die verhältnismäßig häufigen Komposita auf, sodann manche Ausdrücke, die bestimmter und treffender klingen als die entsprechenden lateinischen. Es kann sich auch hier nur um eine Auswahl aus einer sehr reichen Menge von Beispielen handeln. Zu Grunde gelegt ist wiederum der lateinische Text. Wo der griechische vorhanden ist, wird er beigegeben, wo er erschlossen ist, folgt er in Klammer.

Aus der Kapitelangabe des 4. Buches:

3. legisdatio, 8,28 lex, Arm. 3,10 *orensdruthiun*, 24 *orinadruthiun* (νομοθεσία). — 8 temporalis, Arm. 10 *arschamanakea* (πρόσκαιρος). — 51 generationis Loth ex filiabus suis, Arm. Loth filiarum filiorum-generationis (ein Wort *ordeznunthean*, τεκνογονία). — 68 mundi fabricator, Arm. 82 *aschcharharar* (δημιουργός).

IV Praef. 1. qui sunt malae sententiae, Arm. *tscharabarojq*, vgl. 10,2, 40,2 (κακόφρων vgl. Prov. 11,22, 19,19). — Praef. 2 speculatores, Arm. *inqnatesq*, Anspielung an Lk 1,2 αὐτόπται, aus dem Lat. kann die Zusammensetzung nicht stammen, Lk 1,2 hat sie im arm. NT nicht. — 8 propter benignitatem suam, Arm. *wasn iuroj mardaseruthean* (φιλανθρωπία). — 10,1 ut moraretur, Arm. *qaghaqaszi*, Nachbildung des griechischen πολιτευθῇ, Lat. konnte das arm. Wort nicht nahelegen. Dem armen. NT ist es fremd. — 10,2 dispositio (häufig), Arm. *tnorenuthiun*, Nachbildung des griechischen οἰκονομία, im NT nicht gebraucht. Dieselbe Bildung in dem früher S. 376 erwähnten

„tnoren“ (IV 41,2.4, οἰκονόμος, Lat. actor, dispensator). — 11,5 in ipsa manifesta sua visione, Arm. *nowimb inqnatesutheamb* (αὐτοψία). — 16 avaritia, Arm. *avelastazuthiun* (ebenso IV 21,4). Im NT kommt das Wort an keiner der 10 Stellen vor, die das griech. πλεονεξία wiedergeben. — 16 in auxilium eorum qui proximi sunt, Arm. *i baregorzuthiun merzavoraz* (εἰς ἀγαθοποιίαν τῶν πλησίον). — 18 conversatio, Arm. *qaghaqawaruthiun* (πολιτεία). — 20,2 spes gentium, Arm. *aknaluthiun hethanosaz,* προσδοκία, Gn 49,10. — 21,2 iusti iudicii, Arm. *ardaradastuthean* (δικαιοκρισίας) vgl. IV 27,2. — 25,2 ut architectus delineans, Arm. *dschartarapetelow.* — 26,1 (causas) talis legis datae, Arm. talis legisdationis. — 26,1 durae cervicis, Arm. *chstaparanoz* (σκληροτράχηλος), Ex 33,3. — 27,3 propter suam erga homines benevolentiam, Arm. *wasn mardasiruthean iuroj,* vgl. Capitul. 8; IV 34,5. — 29,1 auditus super sacrificium et auditus super adipem (1 Sam 15,22), Arm. *lur bari qan zohs pataragaz ev unkndruthiun qan zdscharps,* ἀκοὴ ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθὴν καὶ ἐπακρόασις ὑπὲρ στέαρ. Arm. hat mit Griech. statt des wiederholten „auditus“ zwei verschiedene Ausdrücke, und ahmt dabei die griechische Zusammensetzung nach. — 34,8 magnanimus et magnae misericordiae auferens, Ex 34,6. Arm. *erkajnamit ev bazumoghorm i baz barnalow,* μακρόθυμος καὶ ἀφαιρῶν. — 34,11 romphaea ex utraque parte acuta, Ap 1,16. Arm. *sur erksajri* (ῥομφαία δίστομος). — 34,12 omnium peccatorum rea, Arm. *amenamegh* (παναμάρτωλος). — 35,3 duodecim tribus genus Israel, Arm. *erkotasnatohmean azgn* (δωδεκάφυλον γένος). — 35,3 multitudinis filiorum, Arm. *bazmordutheamb* (πολυτεκνία). Der Text ist früher S. 396 besprochen. Wortbildung wie Textgestalt schließen eine lat. Vorlage aus. — 35,3 bonos oculos habentem, Arm. *geghezkakan* (εὐόφθαλμος). — 41,1 principalis consessionis, Arm. *nachanstuthean* (πρωτοκαθεδρία), früher S. 381 besprochen. — 42,3 amator mulierum. Arm. *knaser* (3 Rg 11,1) φιλογυνής. — 44,3 Domini sui interfectores, Arm. *tiraspanq.* — 46,3 ex his animalibus quae herbis vescuntur, Arm. *i chotaker kendaneazn,* wohl im Griech. nicht e i n Wort, vgl. Ps 105,20 (ἔσθοντος χόρτον, doch ist χορτοφαγεῖν belegt). — 48,1 filiorum generationem, Arm. *ordeznuthean,* vgl. Capitulatio 62. — 61,1 voluntate, Arm. *jaradschakamutheamb* (προαιρέσει). — 62 robustiorem escam, Arm. *erizagojn kerakur,* πρεσβυτέραν, nur aus dem Griech. zu erklären. — 62 lactationem, Arm. *kathnagorzuthean,* γαλακτουργίας. — 65 principi, Arm. *aradschnordapetim,* ἀρχηγῷ. — 66,2 in ipsum inimicitiae auctorem, Arm. *ar thschnamararn* (ἐχθροποιήσαντα), Griech. hat vorher ἐχθροποίησεν. — 68,1 furentes circa feminas, Arm. *matakachasq,* Jer 5,8, θηλυμανεῖς. — 5,1 multo tempore perseverabant, Arm. *bazmaschamanakeaj ekaz mnaz.* — 5,1 (consequebantur) longitudinem dierum, Arm. *erkajnavoruthiun.* — 5,1 spi-

ritum habentibus, Arm. *hogekraz,* πνευματοφόροις. — 6,1 universis, Arm. *amenapatik,* παντοδαπαῖς. — 9,3 possidere, Arm. *scharangel,* κληρονομῆσαι. — 12,2 ostendens, Arm. *kotscheaz,* Griech. ἀναγορεύσας, Arm. ist nur aus dem Griech. verständlich. — 13,2 in palaestra insueti, Arm. *anmurzw ev anguparq,* ἀπάλαιστροι. — 13,4 cum bestiis pugnavi, Arm. *gazanamarteza,* 1 Cor 15,32, ἐθηριομάχησα. — 13,5 conabuntur, Arm. *zernarkeszen,* ἐπιχειρήσουσιν. — 21,2 Dei hostis, Arm. *Astuazamart* (θεομάχος, Apg 5,39). — 22,1 satanam, Arm. *apstambuthiun,* ἀποστασία. — 22,2 humilia sentire, Arm. *novastachorh linel* (ταπεινοφρονεῖν). — 26,2 ipsis verbis, Arm. *inqnabarutheamb.* — 26,2 ab omnibus Deum colentibus, Arm. *astuazpaschtiz,* vgl. 35,1 (θεοσεβοῦντες). — 26,2 visus est, Arm. *zernarkeaz,* ἐπεχείρησεν. — 26,3 non suae voluntati et sententiae, Arm. *otsch iurum inqnakam baruzn,* οὐ τῇ ἰδίᾳ αὐθαιρέτῳ γνώμῃ. — 28,1 vocari, Arm. *i weraj kotschel,* ἀνακαλέσασθαι. — 30,1 per ignorantiam, Arm. *est anbarephorzuthean,* κατὰ ἀπειροκαλίαν, Arm. bringt alle Bestandteile des griechischen Kompositums zum Ausdruck. — 30,1 secundum inanem gloriam, Arm. *est snaparzuthean,* κατὰ κενοδοξίαν. — 33,4 conscripti, Arm. *scharadasealq,* συντεταγμένα. — 35,1 gloriae colenti Deo, Arm. *parq astuazapaschtuthean* (Bar 5,4) δόξα θεοσεβείας. — 35,1 aeternae, Arm. *mschtndschenavoraz,* (Bar 5,7), ἀενναούς.

Diese Beispiele der Wortwahl und Wortbildung, namentlich die zahlreichen Zusammensetzungen, aus denen nur die wichtigsten ausgewählt sind, lassen sich einzig aus einer griechischen Vorlage erklären. Für viele sind wir in der Lage, das griechische Wort nachzuweisen. Nicht für alle armenischen Komposita trifft das zu, denn Arm. hat von der Möglichkeit, solche Zusammensetzungen zu bilden, reichlich Gebrauch gemacht. So ist im Anschluß an 2 Thess 2,4 „Deum appellari" *astuazabanil* gebildet (V 25,2), das im griechischen NT nicht gebraucht ist. Derartige Bildungen, denen im Urtext kein Kompositum entsprach, werden noch manche anzunehmen sein. Allein viele der angeführten Beispiele sind so eigenartig und ungewöhnlich, daß sie nur aus der Abhängigkeit vom griechischen Urtext und dem bewußten Streben, diesen möglichst getreu nachzuahmen, zu verstehen sind. Wir haben diese Tatsache auch da feststellen dürfen, wo es sich um Schriftworte handelt, die in der armenischen Bibel dem Griechischen nicht getreu nachgebildet sind.

Zu den Zusammensetzungen kommen viele andere Eigentümlichkeiten der Übersetzung, von denen einige schon beigebracht sind, wo Arm. nicht aus Lat. den genau entsprechenden Ausdruck finden konnte.

Man vergleiche zB. IV 18 conversatio, 20,2 spes, 29,1 auditus verschieden übersetzt, V 6,1 universis, 9,3 possidere, 12,2 ostendens, 13,5 conabuntur, 22,1 satanam, 26,2 visus est, 28,1 vocari, mit den armenischen Ausdrücken.

Dem mag noch beigefügt werden IV 22,1 praeceptum legis non habentes, Arm. *zscharunagojn otsch unelow orinaz.* Wahrscheinlich hat Lat., durch das vorhergehende praeceptum Dei verleitet, „praeceptum" wiederholt statt „primum" oder „summum" oder „principale", von dem im Zusammenhang und im folgenden die Rede ist. Arm. hat dasselbe Wort noch einmal 23,1 gebraucht anstelle des lat. „consummatus", und in demselben Sinn, vom ersten Gebot (Liebe). — 41,1 doctrinam, Arm. *zphochanorduthiun,* successionem, also hat er gelesen διαδοχήν, nicht διδαχήν, wie Lat. fälschlich voraussetzt. — 41,1 ad conformitatem, Arm. *nachagaghapharuthiun,* archetypus. Vielleicht darf auch auf V 15,1 hingewiesen werden „et vixerunt et steterunt", Arm. *ev gezin ev kazin.* Der Gleichklang ist wohl beabsichtigt und konnte durch den griechischen Text Ez 37,10 leicht nahegelegt werden: καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν. — 34,2 muri, Arm. *aschtarakq,* turres, Is 30,25. — IV 27,2 gibt *Harvey* folgenden Text: „Enoch . . . Dei legatione ad angelos fungebatur". *Dei* ist freilich nicht in CV zu lesen, und Arm. stimmt der Auslassung zu. Aber er hat den Text offenbar ganz anders verstanden. *Ir* hat nicht an das apokryphe Henochbuch angespielt, sondern an den Gn 5,21 berichteten Verkehr Henochs mit Gott. Der armenische Text lautet: „Henoch . . . in honore angelorum aestimatus est et translatus est", was entweder auf den Umgang mit Gott zu deuten ist oder auf die Entrückung an die Wohnstätte der Engel. Jedenfalls kann die arm. Fassung nicht aus Lat. hergeleitet werden.

VI. Der armenische Text und die griechischen Fragmente.

Es würde hier den Beziehungen zwischen Lat. und Arm. nicht diese Aufmerksamkeit geschenkt worden sein, wenn nicht manche Übereinstimmung der beiden Übersetzungen gegen die griechische Fragmentenüberlieferung auf die Vermutung einer unmittelbaren Verbindung zwischen Arm. und Lat. führen könnten. Die Wahrschein-

lichkeit ist von vorneherein um so geringer, je älter die armenische Übersetzung ist. Die Abweichungen der griechischen Fragmente vom lat. und arm. Text haben jedoch andere Gründe und oft sind sie nur in der mangelhaften Fortpflanzung der Fragmente selbst zu suchen, wie die Arbeiten von *Holl* zeigen. Dazu ist bekannt, daß die Fragmente vielfach, namentlich zu Anfang und Ende dem umgebenden Text angepaßt worden sind, vielfach wurden sie verkürzt, selbst leicht abgeändert, und zuletzt sind sie so wenig wie alle andern handschriftlich fortgepflanzten Texte dem allgemeinen Los entgangen.

Auf diese Gründe hin darf die Fragmentenüberlieferung nicht ohne weiteres der lateinischen oder armenischen als gleichwertig gegenübergestellt und noch weniger die Abhängigkeit des Arm. von Lat. behauptet werden. Die Ergebnisse des letzten Abschnittes verbieten diese Annahme, wie schon alle die Stellen, an denen Arm. den bessern Text vor dem Lat. bewahrt hat, dieselbe ausschließen, wenn man nicht überall spätere Verderbnis des Lateiners oder bei Arm. Überbesserung nach dem Griech. annehmen wollte.

Die Vergleichung von Wortfolge und Satzbau von Griech., Lat. und Arm. zeigt nicht weniger als die Wort- und Satzbildung den engen Anschluß des Arm. an Griech. und die Unmöglichkeit, Arm. von einer andern als griechischen Vorlage herzuleiten. Eine Gegenüberstellung der drei Texte würde dies unwiderleglich dartun. Da indes dieses Verfahren hier nicht eingeschlagen werden kann, seien nur einige Proben geboten, die zumeist den erst in letzter Zeit aufgefundenen Fragmenten entnommen sind.

1. Aus den bisher bekannten Fragmenten seien nur einige besonders hervorstechende Beispiele herausgegriffen, die eine Würdigung der gegenseitigen Beziehungen gestatten.

IV 10,1 (5,3) hat Arm. genau das Griech. nachgeahmt, τὴν αὐτὴν τῷ 'Αβραὰμ πίστιν ἔχοντες, Lat. eandem fidem accipientes, quam habuit Abraham. — 17 (8,3) Lat. omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem. Griech. hat den Text nicht so allgemein gefaßt wie Lat. Die Herausgeber sind nicht einig. *Gr St* betonen die allgemein an-

erkannte Auktorität des Lat., *Mass* tritt für die griechische Fassung ein πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν. Da sie auch von Arm. geteilt wird, ist an ihrer Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln.

34,2 (20,2) Lat. ex eo quod non erat, ut essent. Griech. ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. Arm. läßt εἰς τό aus, was indes durch Einfügen der Präposition *i*, also e i n e s Buchstabens herzustellen ist. — 48,1 (31,1) in sobolem adoptatae. Dieser im Lat. wenig verständliche Ausdruck ist im Griech. mit dem einfachen und deutlichen τεκνοποιησάμεναι gegeben. Arm. hat dieses zusammengesetzte Verbum nachgebildet, aus Lat. war es nicht zu erkennen.

53,1 (33,7) qui dispositiones Patris et Filii exposuit, secundum quas aderat generi humano. Griech. anstelle dieses Textes (Πνεῦμα) τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις. Arm. folgt seiner griech. Vorlage und überträgt dabei das griech. σκηνοβατοῦν durch die Umschreibung *marmnagnazs choranaks charnelow,* etwa „corporale tentorium figens"; die Worte sind mehrdeutig, vielleicht zu übersetzen „corporali conversatione coniunctus", oder „instruens". Jedenfalls ist der Text aus dem Griech., nicht aus dem Lat. geflossen.

60,1 (37,2) eo quod iustum et bonum reprobaverint. Griech. (τυγχάνουσι ζημίας) τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. Arm. ahmt die griech. Konstruktion nach. Etwas vorher „homines sensatos, quanto magis". Griech. παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις καὶ πολὺ πρότερον. Arm. hat sowohl ευνομουμεν. (nicht ευνοουμεν.) als προτερον. „Et omnia talia quae liberum et suae potestatis ostendunt hominem, et quia consilio instruat Deus". Griech. ταῦτα γὰρ πάντα τὸ αὐτεξούσιον ἐπιδείκνυσι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ συμβουλευτικὸν τοῦ θεοῦ. Arm. geht im Anfang „et omnia talia" mit Lat., aber in der Auslassung von „quae" und der Konstruktion ganz mit Griech. Das griech. Fragment beginnt mit den Worten ταῦτα γάρ. — 62 (38,1) Deus cum semper sit idem et innatus. Griech. τῷ θεῷ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι. Arm. hat jedes griech. Wort nachgebildet. und bietet dieselbe Wortfolge. „Lactatio", γαλακτουργία, Arm. hat dieselbe Bildung.

V 2,3 quid homo beneficii accipit. Griech. τι ἄνθρωπος εὐεργετεῖται. Arm. ebenso *(baregorzi).* (Passus est Deus) fieri in nobis resolutionem. Griech. (ἠνέσχετο) τὴν εἰς τὴν γῆν ἡμῶν ἀνάλυσιν. Arm. wörtlich so. — 36,1 (nach dem Zitat Is 66,22) gibt Arm. ein Rätsel auf. Lat. hat „illuc transibunt", Arm. schiebt zwischen die Worte „te" (tibi) ein. Wie kommt er dazu? Die Erklärung gibt das griech. Fragment mit ἐκεῖσε χωρήσουσιν. Arm. hat ἐκεῖσε als zwei Worte genommen und damit den sinnlosen Text geschaffen.

2. Ein größerer Teil des 5. Buches ist in dem *Papyrus von Jena* erhalten, der von *Lietzmann* bearbeitet und veröffentlicht worden ist[1]). Der Papyrus stammt wohl aus dem 4. Jahrh.; er beginnt mit V 3,2 (Schluß) etwa „contensi et continentes membra" und reicht bis V 13,1 in die Worte Lc 7,15. Aber von den 10 Spalten ist die siebte vollständig verloren. Von andern Spalten fehlen nicht allein oben und unten viele Zeilen, sondern auch von den Zeilen ist häufig nur ein kläglicher Rest erhalten. Die Spalte zählt 49 Zeilen, die Zeilen sind sehr breit, sie haben bis zu 70 Buchstaben. Da aus diesen Kapiteln schon mehrere griechische Fragmente bekannt waren, boten sich für die Wiederherstellung des Textes oft willkommene Anhaltspunkte. Der Papyrus ist im folgenden mit P bezeichnet und nach Spalten und Zeilen der Ausgabe von *Lietzmann* angeführt.

V 3,2 „non est numerum dicere universae fabricationis, quae est secundum membra hominis". Lat. hat sich hier sehr ungeschickt ausgedrückt. Griech. lautet οὐκ ἔστιν ἄριθμον εἰπεῖν πάσης τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον μελοποιίας. Arm. hat durch engsten Anschluß an Griech. und Nachbildung des Kompositums einen bessern Text geschaffen. Ebenso hat er sich in den unmittelbar folgenden Worten mehr ans Griech. angeschlossen: „quae non alias facta est, sed ex magna sapientia Dei". Griech. ἥτις οὐκ ἄνευ σοφίας πολλῆς ἐγένετο. Arm. folgt Griech., hat jedoch „Dei" mit Lat. und die Folge „multa sapientia".

3,3 „si autem haec quae est temporalis vita, cum sit . . . cur illa quae est aeterna vita" . . . Griech. εἰ δὲ τὸ πρόσκαιρον τοῦ ζῆν, πολλῷ ἀσθενέστερον . . . ἡ τούτου δραστικωτέρα αἰώνιος ζωὴ τί ὅτι οὐ . . . Arm. hat diesen griech. Text wiederum viel genauer als Lat. zum Ausdruck gebracht, so im Anfang durch Aufnahme des Infinitivs; namentlich ist der Nachsatz im Gegensatz zu Lat. mit Griech. übereinstimmend. Im Lat. ist δραστικωτέρα ganz ausgefallen, Arm. hat es in seiner Weise doppelt übersetzt. Ein Fehler ist ihm indes unterlaufen, da er ἡ τούτου als Relativsatz aufgefaßt hat (ἥ), freilich um so sicherer ist eine griechische Vorlage erwiesen. Solche Beispiele lassen sich noch in Menge anführen. Am Schluß desselben Kapitels „ex hoc quod vivat" ist griech. ἐκ τοῦ ζῆν, ebenso Arm.

---

[1]) *H. Lietzmann,* Der Jenaer Irenaeus-Papyrus, Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philolog.-hist. Klasse 1912. Heft 3, 291—320.

5,1 (P-Spalte 1,44) ist durch einen Buchstaben das griechische Kompositum μακροημερία gesichert, das durch Arm. angedeutet ist. Lat. übersetzt „longinquitatem dierum".

5,1 Schluß Lat. „coauspicantes incorruptelam. Griech. προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. Arm. hat προ- sehr kräftig betont und das Partizipium zweimal in seiner Zusammensetzung ausgedrückt *(jaradschagojn nschanakelow ev aradschabanelow)*.

Es mag nicht überflüssig sein, ein Wort zur Textüberlieferung des Papyrus zu sagen, soweit dies bei der mangelhaften Erhaltung möglich ist. V 3,3 bestätigt P (1,5) mit Arm. τέχνης καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως, gegen τεχνικῆς σοφίας Damasc.[1]), oder die Auslassung von τέχνης καί bei Lat.

Sp. 1,6 ἐν ἀσθενείᾳ von Damasc. ausgelassen, durch P Arm. Lat. bestätigt, für den Sinn unentbehrlich. 1,9 „confitebuntur" Lat., „confitentur" P Arm. Dam. 1,12 ist in P ein Teil ausgefallen, wahrscheinlich die Worte ὁμολογοῦντες ἔχειν ζωὴν ἐν τῷ παρόντι, die von Dam. Arm. in gleicher Weise überliefert sind. Also ein Versehen. Der ganze Text findet jedenfalls keinen Platz in dem verfügbaren Raum. Es kann auch nicht eine ganze Zeile ausgefallen sein, da es sich nur um 34 Buchstaben handelt. Wahrscheinlich ist der Schreiber von ὁμολογοῦντες auf ὅμοιον abgeirrt. Ich vermute, daß auch P nach ὅμοιον noch ἐστίν geschrieben hatte, so Arm. Lat.

1,12 f ist eine neue Auslassung festzustellen. Der Schreiber ist von λάμπαδα φωτός auf λάμ. πυρός übergesprungen. Lat. hat an beiden Stellen „ignis", Arm. an beiden „lucis". Dam. hat gewechselt. Der fehlende Text konnte in P eine Zeile füllen.

1,20 hat P einen auffallend kurzen Text, der die Zeile nicht ausfüllen konnte. Nicht einmal 50 Buchstaben kommen auf die Zeile. Aber Dam., Lat. und Arm. haben denselben Text. Im Lat. muß „qui" vor „vivimus" ausfallen und statt „dominus" ist mit allen andern Zeugen „deus" zu lesen.

1,22 ist longa (μακρά) gegen μακαρία (Dam.) durch Arm. gesichert, paßt auch besser in den Zusammenhang.

1,24 ist mit Lat. und Arm. vor μή sicher ἵνα einzuschalten.

1,25 nach „invidum" mit Lat. Arm. etwa ἐν τῷ λέγειν μὴ ζωοποιεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰ σώματα ἡμῶν. Das Folgende ist Lat. wie in der Rückübersetzung von *Lietzmann* verderbt. Statt „omnibus" hat Arm. „hominibus" sicher richtig. Jedoch mit der Apposition „stolidis et stultis", wahrscheinlich im Urtext nur ein Wort. Arm. läßt dann einige Worte aus, verbindet aber 1,28 „praestet vitam", Lat. gibt „vita derelinqui". Beides ist möglich. P ist leider hier nicht erhalten.

---

[1]) Dam(ascenus) bedeutet die Zitate aus den Sacra Parallela, jetzt am besten bei *Holl* vgl. S. 508 A. 2.

1,40 (V 4, Schluß) „aliam“ ist durch Arm. gesichert. 1,41 suae potestatis αὐτεξούσιος, Arm. „Sua“ om. Arm. mit CV. — 1,42 (5,1) „placuit deo bene habere“, Arm. voluntas erat Deo et beneplacuit ita. — 2,16 (5,2) om. οὖν. καὶ Lat. Arm. — 3,4 (6,1) efficit, Lat. ἀπειργάσατο Griech. Arm.

3,19 ist in P wiederum eine ganze Zeile ausgefallen oder vielmehr der Schreiber ist vom ersten „Christi“ auf das folgende „Christi“ abgeirrt. So ist aus dem Griech. eine Bestätigung des richtigen Arm. Textes „membra Christi“ statt „templum Christi“ nicht möglich. Aber die Steigerung und das Zitat 1 Kor 6,15 verlangt die armenische Lesart.

4,20—24 (8,1) sic ergo pignus . . . quid fiet . . . Lat. Arm. dagegen: si ergo . . . quid fiet . . . Er scheint das Zitat Rom 8,9 und die daran anschließende Erklärung als Zwischensatz zu fassen. Allerdings ein langer Satz, man müßte auch „si igitur nunc“ als Wiederaufnahme des vorhergehenden Satzes fassen. Aber es ist nicht leicht zu erklären, wie Arm. aus sich das Griechische mißverstehen konnte, oder wie *ajspes* (sic) zu *ethe* (si) geworden ist. Dagegen ist Lat. „sic“ aus „si“ unschwer zu verstehen.

4,24 hat P wiederum ein längeres Glied ausgelassen, von „abba Pater“ 1 bis 2.

5,11 (8,2) quae dico Arm. P + vobis Lat. 5,22 f (9,1) constituunt, οἰκίζοντες P Arm.

5,41 f hat die Worte ἡ γὰρ ἀσθένεια τῆς σαρκὸς καταποθεῖσα δυνατόν zweimal geschrieben. Der Schreiber hat den Fehler wohl selbst bemerkt und zum Teil (für Zeile 41) durch Streichung verbessert.

Am Schluß von Sp. 5 fehlt eine Zeile. Da sowohl der untere Rand von Sp. 5 wie der obere von 6 erhalten ist, muß der Schreiber den Text übersehen haben.

Sp. 6,2 hat P fälschlich πνευματικοῦ geschrieben und das richtige ἐπουρανίου folgen lassen.

6,4 (9,3) accipientes Lat. Dafür Arm. *aravel* (magis), was zu verbessern ist in *areal*.

6,5 quoniam igitur Lat. Arm. Also nicht γάρ, wie *Lietzmann* ergänzt.

6,9 carnem solam, τὴν σάρκα καθ' ἑαυτήν P Arm. „et sanguinem“, ἐν τῷ αἵματι Dam., σὺν τῷ αἱμ. Arm.

6,16 (9,4) caro haec secundum seipsam, id est sola; Arm. caro ipsa sola secundum seipsam. P ἡ σάρξ καθ' ἑαυτήν.

6,20 et dominantur ab eo et sub dominio sunt Lat.; Arm. und P mit Dam. lassen aus „et sub dominio sunt“. 6,22 ταύτῃ Dam. ist nach Lat. Arm. zu tilgen. 6,28 hat P über der Zeile οὖν eingeschaltet, das weder von Lat. noch Arm. geteilt wird.

6,31 sind in P wieder einige Worte ausgefallen. Erhalten ist am Anfang der Zeile ein unbestimmbarer Buchstabe, *Lietzmann* vermutet δ, dann fehlen etwa 2 Buchstaben, es folgt -ασθε, aus -ασθαι verbessert. *Lietzmann* liest δύνασθε. Das scheint nicht wahrscheinlich, da der Zusammenhang δύνα(ν)ται, „possunt“ (Lat. Arm.) verlangt. Vermutlich sind die Worte „possunt, velut si dicat (nolite errare)“, δύνανται, ὡσπερεὶ λέγων · μή ausgefallen, und das fragliche Wort ist nicht δύνασθε, sondern πλανᾶσθε, vgl. Mt 22,29; Mr 12,24.27; 1 Kor 6,9; 15,33; Gal 6,7.

6,41 (10,1) illius fructificationem germinaverint Lat. P την . . . ην καρποφορίαν ποιη(σουσιν). Welches Wort zu ergänzen ist, ob καλήν, wie naheliegend und von *Lietzmann* vermutet? Arm. geht mit Lat., hat aber statt „illius“ τὴν παρ' αὐτοῦ καρποφ., wohl mit Beziehung auf Spiritus Dei, oder ließe sich eine Beziehung auf das frühere „per fidem“ annehmen und lesen τὴν κατ' αὐτήν? Arm. hat dazu nicht einfach ποιήσουσιν, sondern *i durs berzin*, das ein griechisches προφέρειν oder ein ähnliches Kompositum voraussetzt. 6,46 f Arm. folgt ganz der griechischen Konstruktion und Wortordnung.

8,6 f possidens. P ἐπικρατήσας, ebenso Arm.

8,9 adveniens, P wohl nicht das einfache ἐλθοῦσα, sondern das Kompositum ἐπελθοῦσα mit Arm. und Lat. 8,10 potens, Dam. ἰσχύσας, ebenso Arm.

8,12 aliud enim Lat. Arm., darum nicht μέν, sondern γάρ für Griech.

8,22 f per adoptionem filiorum, P διὰ τῆς υἱοθεσίας, ebenso Arm.

9,10 (12,3) ait rursus in eadem epistola Lat., rursus in eadem ep. ait P Arm.

9,11 nos, om. P Arm. — eius Lat. Arm., om. P — hoc autem dicebat Lat. Arm. Nach den Raumverhältnissen scheint in P für diese Worte kein Platz zu sein. Sie sind nicht unerläßlich für den Sinn, aber durch Arm. gesichert.

9,14 f (12,4) ob „epistola“, das im Lat. eine ungewöhnliche Stellung einnimmt, aber im Arm. fehlt, ursprünglich ist, muß fraglich bleiben.

9,15 ist Arm. von „spiritus est“ auf „spiritus“ in der folgenden Zeile abgeirrt. 9,17 igitur Lat., von Arm. bestätigt; also nicht γάρ.

9,47 qui aridam manum curavit Lat. Richtig von den Herausgebern vermutet „curatum“, so Arm.

9,47 f non ea, quae ab initio ex utero edita fuerant membra, Arm. etwa οὐχὶ τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἐκ κοιλίας γεγεννημένα μέλη.

10,2 (12,5) sicut et in suo plasmate est. Arm. sicut ab initio plasmatum est. P läßt den Text nicht ermitteln.

10,3 praeparans. Arm. hat prae- betont.

3. *Papadopoulos-Kerameus* hat aus der griechischen Patriarchalbibliothek zu Jerusalem mehrere Fragmente in erweiterter Fassung herausgegeben[1]).

Das erste beginnt etwas vor einem schon früher bekannten Fragment, V 13,3 mitten in dem Zitat aus Phil 3,20 f mit den Worten μετασχηματίσει, φησὶ, τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Φανερόν ὅτι τὸ σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ σάρξ, ἥτις καὶ ταπεινοῦται πίπτουσα εἰς τὴν γῆν, μετασχηματισμὸς δὲ . . Hier setzt der schon bekannte Text ein. Die von *Papadopoulos-Kerameus* veröffentlichten Fragmente sind von *Holl* nach andern Hss neu verglichen und zum Teil nicht unwesentlich verbessert herausgegeben worden[2]). Einige Bemerkungen zu diesen Stücken mögen die Beschaffenheit der Fragmente wie die Beziehungen von Arm. zu Griech. und Lat. beleuchten.

Das Fragment beginnt ohne Relativ, schaltet dagegen φησί ein — Lat. hat mit Arm. die Worte ausgelassen εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό, die also von *I.* selbst nicht angeführt werden. — Das Fragment läßt seinerseits den Schluß des Zitats mit dem ganzen folgenden Satz aus: „ita ut possit secundum operationem virtutis suae. Quod igitur est humilitatis corpus, quod transfigurabit Dominus conformatum corpori gloriae suae". Man hätte glauben können, der Excerptor habe mit dem abgerissenen Schluß des Zitats „ita ut possit secundum operationem virtutis suae" nichts zu machen gewußt und ihn deshalb übergangen. Aber wahrscheinlicher ist, daß er oder ein folgender Abschreiber von „gloriae suae" Phil 3,21 auf dieselben Worte am Schluß des nächsten Satzes abgeirrt ist. Arm. hat die Worte, die *Harvey* schwierig erscheinen, denn er möchte für „ita ut possit" lesen „ita ut sit" und die Worte mit „conforme" verbinden. Ein unbegründeter Vorschlag, denn der Text gehört noch zum Schriftzitat, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν. Genau so hat Arm. in Wortfolge wie Konstruktion, die den griechischen Infinitiv wiedergibt. Also engster Anschluß an das Griechische gegen Lat. — In der Ein-

---

[1]) Αναλεκτα Ιεροσολυμιτικης Σταχυολογιας, Τομ.α' 1891, 388 ff. Die Fragmente sind von *Haussleiter* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (14 [1894] 70 ff) abgedruckt und besprochen.

[2]) *K. Holl,* Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte u. Untersuchungen, 20,2, Leipzig 1899. Das eben genannte und folgende Fragment V 16,1—17,1 S. 76 ff.

führung von 2 Kor 5,4 fehlt im Griech. „in secunda ad Cor", das von Lat. und Arm. geboten ist. — κατεργασάμενος, Lat. perficit, Arm. format et perficit et facit (dreifach und mit Lat. Praesens). — qui dedit Lat. Arm. Griech. (in der genaueren Fassung) mit Auslassung von „et hoc de carne dicens" Lat., „de carne dicens hoc" Arm. Griech. (*Holl,* der jedoch gibt „de spiritu", ohne auf eine abweichende Lesart aufmerksam zu machen). — absorbetur autem Lat. Arm. (*et* von Arm. sehr oft statt δέ gebraucht, auch in andern Übertragungen), Griech. γάρ. — quando Lat. Arm., ὅτι Griech. also ursprünglich ὅτε. Der Satz erhält dadurch eine viel kräftigere Färbung. — τὸν εἰς αὐτὸ τοῦτο κατεργασάμενον ἡμᾶς θεόν. Arm. genau wie Griech. in Wortstellung und hier auch Aorist. Lat. „Deo qui in hoc ipsum perficit nos".

Die Vergleichung der drei Texte ist überaus lehrreich. Sie gibt eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Lat. und Arm. gegen Griech., in denen sicher das Ursprüngliche erhalten ist. Anderseits hat Arm. manche Feinheiten des Urtextes besser zum Ausdruck gebracht als unser lateinischer Text, ein neuer Beweis der Unabhängigkeit des Arm. von Lat.

4. Durch die Auffindung des andern Fragments ist ein zusammenhängender griechischer Text von V 16,1 (gegen Schluß) bis in den Anfang von 17,1 (mediator Dei et hominum factus) gewonnen. Auch dieser Text ist durch *Holl* wesentlich verbessert worden. Dieselben Beobachtungen lassen sich auch an diesem Fragment machen.

Engster Anschluß des Lat. wie des Arm. an Griech., dabei aber manche Übereinstimmungen von Lat. und Arm. gegen Griech. So im Anfang beiden gemeinsam „enim" gegen Griech. — „Dicebatur" Lat. Arm., ἐλέγομεν *(Holl)* Griech. — „Firmans restituit" Lat., βεβαίως Griech. Arm. — 17,2 „per eandem" Lat., „per eadem" Griech. Arm. (so allein richtig). Daß „plasmatorem" (πεπλακότα) Lat. Arm. allein richtig sein kann, nicht das griech. πεπλανηκότα, bedarf keiner weiteren Begründung. — εἰσηγήσατο Griech. Lat., dasselbe hatte Arm. ursprünglich in genauer Nachbildung des griech. Kompositums (*i medsch emut*), woraus beim Abschreiben geworden ist „in nos" (*i mez*). — per quae manifeste Lat., φανερώτατα Griech. Arm. mit Auslassung von „per quae". — 17,1 ἐχθροποιήθημεν πρὸς αὐτόν Griech. Arm., „inimici facti sumus eius". — „et propter hoc in novissimis temporibus" Lat. Arm., καὶ καιρῷ Griech. mit Verkürzung. Zuletzt sei noch der lateinischen Übertragungsweise gedacht „ea quae in ligno

fuerat inoboedientia", die dem griechischen τὴν ἐν τῷ ξύλῳ παρακοὴν entspricht, wobei „fuerat" von Lat. eingeschaltet werden mußte. Arm. folgt auch hier genau seiner griech. Vorlage.

In der Hs von Jerusalem fehlen die Worte „per quae non audivimus Deum et non credidimus eius Verbo, per haec eadem". *Haussleiter* hat deshalb den Text in Klammern gesetzt und seine Echtheit angezweifelt. Aber schon der Parallelismus der Stelle hätte vor dieser Annahme warnen müssen. Arm. und die übrigen griech. Hss bestätigen Lat. und ein Blick in den Text mußte zeigen, daß es sich auch hier um ein Beispiel von Haplographie handelt; von „per haec" im Anfang des Satzes glitt das Auge auf das folgende ab. Statt „assensionem" (πεισμονήν) Lat. Arm. liest dieselbe Hs πλησμονήν, was *Haussleiter* zu der Bemerkung veranlaßte: „Man sieht aufs neue, welche Rätsel die lateinische Übersetzung mitunter zu raten aufgibt. Wer hätte je aus ‚eam quae esset erga Verbum eius assensionem' auf τὴν πρὸς τὸν λόγον αὐτοῦ πλησμονήν schließen können? πλησμονή kann hier nicht im gewöhnlichen Sinn ‚saturitas' Fülle (oft in LXX), sondern muß ‚impletio', Erfüllung genommen werden. Christus hat den Gehorsam und die Erfüllung in bezug auf das Wort Gottes eingeführt". Lat. gibt in der Tat häufig Rätsel auf, in diesem Fall jedoch nicht. Und die kritischen Erwägungen *Haussleiters* waren hier unbegründet.

5. Durch die Entdeckung eines alten Apokalypsekommentars ist der Bestand der griechischen Irenaeusfragmente bedeutend erweitert worden[1]). Der Text schließt sich als Scholion an Ap 13,1—18 an (Scholion XXXVIII, S. 41—44, vgl. S. 21). Das Fragment reicht von V 28,2 —29,2 ἀνακεφαλαιούμενος δὲ καὶ. Ursprünglich war noch mehr vorhanden. Das Fragment hat vielleicht bis 30,2 gereicht, denn das folgende Blatt der Hs ist abhanden gekommen. Das nächste beginnt mit dem Text Ap 14,4. Auf dem fehlenden Blatt hat also der Schluß von Ap 13,18 (drei Worte) und die Verse 14,1—3 mit dem Rest des zu 15,3—13,8 gehörigen Scholions, d. h. der größte Teil des Blattes hat noch *I.*text umfaßt. Da der Text des folgenden Blattes wiederum aus *I.* V 30,2 stammt, ist die Annahme naheliegend, daß der Inhalt des verlorenen

[1]) Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, nebst einem Stück aus Irenaeus, Lib. V Graece, entdeckt und herausgegeben von *Constantin Diobouniotis* und *Adolf Harnack,* Texte u. Untersuch. 38,3, Leipzig 1911.

Blattes mit Ausnahme des Ap-Textes gleichfalls aus *Irenäus* entnommen war. Leider sind in der Ausgabe die Seiten der Hs nicht bezeichnet, so daß man keine klare Einsicht über den Umfang des Fehlenden erhält. Der Ap-Kommentar steht auf den Blättern 246 v—290, das letzte Blatt ist nicht ganz beschrieben, es scheint sogar nur ein Teil von 290 r benützt zu sein. Nach den Herausgebern kann der *I*.text noch 25—30 Zeilen, vermutlich der Hs, die 21 Zeilen auf der Seite zählt, umfaßt haben.

Die Textüberlieferung des Fragments teilt mit den andern Fragmenten die Flüchtigkeiten und andern Versehen, vor allem auch absichtliche wie unabsichtliche Auslassungen. Im Text 2 Thess 2,10—12, mit dem das Fragment beginnt, ist 2,12 ganz weggefallen, der von Lat. und Arm. vollständig übernommen ist. Eigentümlicherweise sind einige Sätze später dieselben Worte nochmals im Griech. fortgefallen, obwohl sie von Lat. und Arm. geboten sind. Der Exzerptor mag die Worte bewußt unterdrückt haben. Dann ist der gesamte Text Ap 13,2—14 mit einem erklärenden Satz übergangen. Ebenso ist Ap 13,14 ff nicht wiederholt, aber es ist klar angedeutet, daß der *Irenäus*text verkürzt ist durch die Worte καὶ τὸν ἀριθμὸν δὲ τοῦ ὀνόματός φησιν καὶ ἄλλα τινα. Ebenso 29,1 wird die Auslassung eines Teils durch die Worte καὶ μεθ' ἕτερα angezeigt. Es ist der größere Teil von 29,1 von „et propter hoc" bis „ad operationem auri". Vorher 28,3 sind noch zwei Verkürzungen des Schrifttextes Gen 2,1 f zu erwähnen. Der Anfang wie der Schluß fehlen. Ersterer ist vielleicht mit Absicht fortgelassen. Letzterer wahrscheinlich versehentlich in unserer Hs infolge des Homoioteleuton „quae fecit", in andern Hss ist wenigstens ein Teil des Schlusses aufgenommen. Doch fehlt auch in ihnen „quae fecit", das Lat. und Arm. übereinstimmend geben.

Von Einzelheiten ist erwähnenswert: Nachahmung des Griech. durch Arm. εἰς τὸ πιστεῦσαι, αὐτεξουσίου πράξαντος (Lat. sua voluntate et arbitrio operante), πρόγνωσιν (providentiam), πάσης τῆς ἐν τοῖς ἑξακ. ἔτεσιν γεγονυίας ἀποστασίας, 29,1 τὸ αὐτεξούσιον αὐτοῦ πεπαίνοντα, πρὸς τὴν εἰς ἀεὶ ὑποταγήν, τῆς ἐκκλησίας (ἀνα)λαμβανομένης, 29,2 τὴν πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ πᾶσαν τῆς κακίας ἐπιμιξίαν ἐξ ἀγγελικῆς ἀποστασίας γεγενημένης. In all diesen Fällen hat Lat. die griech. Konstruktion und Wortfolge nicht so treu bewahrt wie Arm. Indes zeigen manche Übereinstimmungen von Lat. und Arm. gegen Griech., daß der Exzerptor sich manche Freiheit gestattet und die Überlieferung nicht fehlerfrei ist.

28,2 apostasiam Lat. Arm., απιστειαν Griech. — proicietur Lat. Arm., proicientur Griech. A. — in Apocalypsi Lat. Arm., ἐνταῦθα Griech.

Schwierig ist die Lat. und Arm. gegen Griech. gemeinsame Auslassung der Worte ἔφη καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Sie passen im Zusammenhang sehr gut und sind selbst bis zu einem gewissen Grad notwendig, weil der Satz sonst des Nachsatzes entbehrt, es müßte denn sein, daß man den Satz „et non est mirandum . . .“ als Zwischensatz auffaßt und den Nachsatz mit dem von Griech. ausgelassenen Zitat Ap 13,18 ff beginnen ließe. Die Übereinstimmung von Lat. und Arm. muß wohl auf einem seltenen Zufall beruhen.

28,3 Scriptura Griech., + Geneseos Lat. Arm. — λεπτυθέντες καὶ συμφυραθέντες Griech., contriti et attenuati et conspersi Lat. Arm. — frumentum Christi Lat. Arm., Dei Griech. — panis Lat., Dei panis Griech. Arm. — 30,2 überliefert der Ap-Kommentar das kleine Fragment, das schon durch die Sacra Parallela bekannt war, in etwas vollständigerer Form. Es gibt auch den lat. Satz „et nihilominus quidem erit haec eadem quaestio“, freilich in verderbter Fassung. Die Hs bietet και ουκ εηττομενη αυτη η ζητησις, was die Herausgeber in αινιττομενη geändert haben. Das mag zur Not einen erträglichen Sinn geben. Lat. legt indes eine andere Änderung nahe, die auch durch Arm. bestätigt wird. Es wird zu lesen sein καὶ οὐδὲν ἧττον μένει ἡ αὐτὴ ζήτησις. So hat wörtlich Arm., und es bedarf keiner längeren Darlegung, wie leicht der überlieferte griechische Text sich so lesen oder umwandeln läßt.

Die an diesen Fragmenten gemachten Beobachtungen lassen sich an allen in gleicher Weise anstellen und sind derselben Art, selbst wo nur Lat. und Arm. erhalten sind, zeigt sich bei Arm. trotz seiner verhältnismäßig größeren Unvollkommenheit ein engerer Anschluß an Griech., so daß aus diesen Verschiedenheiten allein schon die Unmöglichkeit hervorgeht, Arm. aus Lat. oder einer andern als griechischen Vorlage herzuleiten. Von einer spätern Überarbeitung kann die ganze griechische Art der Übersetzung, die den armenischen Text bis in die feinsten Adern und Verästelungen durchdringt, nicht stammen.

VII. Die armenische und syrische Überlieferung.

Unsere Untersuchung wäre nicht vollständig, wenn sie nicht wenigstens in Kürze das Verhältnis der arm.

Übersetzung zu den syrischen Fragmenten berührt. An sich liegt ja die Frage der Abhängigkeit des Arm. von einem syrischen Text geschichtlich ungleich näher als die von einem lateinischen. In der Tat sind uns eine Anzahl syrischer *I.*fragmente bekannt. Und so wenig die früher allein zugängliche Fragmentenüberlieferung die Übersetzung des gesamten *I.* ausschloß, muß es bei der syrischen sein.

Zu Gunsten einer syrischen Vorlage könnte die auch von den Herausgebern bemerkte halb syrische Form Elischabeth sprechen wie die Übertragung des Prophetennamens Malachias durch *hreschtak* Engel, was auf Kenntnis des Syrischen oder Hebräischen hinweist. Indes stehen diesen und einigen andern Tatsachen, die sehr wohl eine andere Erklärung zulassen, so viele Gründe entgegen, die das Syrische bestimmt ausschließen, daß kein Bedenken aufkommen kann. Alles, was vorher gegen die lateinische Herkunft des armenischen Textes beigebracht worden, spricht ebenso sicher und fraglos gegen die syrische.

Den armenischen Wortbildungen, die so gebieterisch auf das Griechische weisen und Lat. ausschließen, lassen sich noch mehr beifügen, die vorher nicht angeführt werden durften, da Lat. dieselbe nachbildete oder einfach übernahm. Ich nenne καρποφορία, προτύπωσις, νεόφυτος, θανατοφόρος, νεκροποιεῖν, πρωτόπλαστος, ἀλληγορεῖν, ἀνθρωποκτονία, δωδεκάπυλος, ἑπτάμυξος, Μεσοποταμία, χαλκολίβανον.

Die Namen zeigen sodann nicht die syrische Form. Satzbau und Wortfolge sind, wie schon gesagt wurde, ganz griechisch. Eine Probe an den syrischen Fragmenten zeigt, daß auch Syr. im allgemeinen einen engen Anschluß an Griech. sucht, aber ihn nicht so gestalten kann wie Arm. Die Infinitive, Partizipien, die von Arm. oft genau nach dem Griech. gebildet, werden von Syr. aufgelöst, die Wortstellung weicht nicht unbeträchtlich von der Griech.-Lat.-Arm. ab. Beispiele bieten die Fragmente 16 (*Harvey*), 17, 18, 19, 20, 24.

Die ganze Haltung des Arm. aber erweist, daß er nicht nur von den syrischen Fragmenten unabhängig ist, sondern überhaupt nicht vom Syrischen abgeleitet werden kann.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung können in folgende Sätze zusammengefaßt werden: Der armenische Text der beiden Bücher Adversus Haereses leidet an erheblichen Mängeln, die zum Teil auf der handschriftlichen Überlieferung mit ihren Auslassungen und Verschreibungen, zum Teil auf dem ungenügenden Können und Verständnis des Übersetzers beruhen. Dennoch ist die Übertragung wegen ihres engen Anschlusses an den Urtext ein wertvoller Zweig der Textüberlieferung, sie übertrifft vielfach die lateinische Übersetzung sowohl an Genauigkeit wie in manchen Lesarten, häufig gibt sie die Entscheidung im Zwiespalt der lat. Hss. Von V 32 an ist Arm. mit cod. Voss. der einzige Zeuge, der den vollständigen *I.* erhalten hat, einige Sätze, namentlich das größere Stück V 36,2 (S. 404) ist nur im Arm. überliefert. Die griechischen Fragmente bestätigen oft die armenische Fassung und werden nicht selten durch Arm. und Lat. berichtigt. Selbst der große *I.*-Papyrus des 4. Jahrh.s ist nicht nur wegen seiner sehr mangelhaften Erhaltung, sondern auch wegen seiner Auslassungen und andern Fehler auf das Zeugnis von Arm. und Lat. angewiesen. Für jede künftige *I.*-Ausgabe, auch für eine lateinische, ist die beständige Bezugnahme auf Arm. eine unerläßliche Forderung. Sehr lehrreich für die Beurteilung von handschriftlicher Überlieferung ist die Vergleichung sämtlicher *I.*zeugen.

Nachtrag zu S. 377. Herr Prof. Dr. *Herklotz* (Leitmeritz) teilte mir unter dem 26. 7. mit, daß es ihm gelungen ist, auch die letzte, noch nicht identifizierte Stelle bei *Roszka* ausfindig zu machen. Das fragliche armenische Wort *apagoweal* steht mit dem dazu gehörigen Text Epideixis 95, S. 64*, Z. 6 f v. u., freilich nicht Adv. haer. V, wie nach *Roszka* zu erwarten wäre. Damit sind alle Stellen ermittelt und in den drei Büchern unserer Irenaeushandschrift nachgewiesen. *Roszka* hat sicher keine andere Sammlung gekannt.

Das dritte Kapitel der Klagelieder

Von H. **Wiesmann** S. J.—Bonn am Rhein

Das von der modernen Kritik so arg geschmähte dritte Kapitel der Klagelieder ist zugleich ein sehr umstrittenes. Das ist nicht zu verwundern; denn bei seinen grundverschiedenen religiösen Situationen, bei seinen unvermittelt nebeneinanderstehenden, anscheinend unvereinbaren Sinnabschnitten, bei seinen verschiedenen im „Ich" und „Wir" sprechenden Personen ist sein Aufbau ziemlich verwickelt. So ist es verständlich, daß bei der Erklärung sich stark auseinandergehende Auffassungen ergeben. Daher dürfte sich eine eingehende Untersuchung des Liedes und eine sorgfältige Prüfung der aufgestellten Ansichten wohl rechtfertigen.

I.

Bei einer ersten Lesung des Gedichtes würde sich etwa folgender Gedankengang ergeben: Ein Mann beklagt sich in bittern Worten über das schwere Leid, das der Herr über ihn verhängt hat. Es bringt ihn schier zur Verzweiflung, aber im Gedanken an Jahves nie endende Gnade gewinnt er allmählich wieder Vertrauen. Darum empfiehlt er bei unbegreiflichen Leiden stille Ergebung in den Willen Gottes: er werde sich schon wieder erbarmen, denn er suche nicht aus reiner Lust am Quälen die Menschen heim (V. 1—33). Der letzte Gedanke weckt einen erregten Widerspruch, indem Gott als Urheber der auf Erden herrschenden Grausamkeiten und Unterdrückungen hingestellt wird (V. 34—38). Dieser Einwurf wird durch den Hinweis zurückgewiesen, daß sich ein sündiger Mensch überhaupt nicht beklagen

dürfe; man solle vielmehr eine sorgfältige Gewissenserforschung anstellen und sich in aufrichtiger Reue und mit eindringlichem Gebet an den Herrn wenden. Daraufhin wird (in Wir-Form) das Sündenbekenntnis zwar abgelegt, tritt aber vor der Erinnerung an das über das Volk ergangene Strafgericht stark in den Hintergrund (V. 39—47). Der Gedanke an dieses schwere Unglück löst (anscheinend) bei dem Sprecher von V. 1 ff eine äußerst wehmütige Klage über den Untergang seines Volkes aus (V. 48—51). Endlich berichtet er, Gott dankend, über seine Rettung aus den Verfolgungen persönlicher Gegner und fleht mit starker Zuversicht die Strafe des Himmels auf diese herab (V. 52—66).

Zunächst fällt es auf, daß in diesem Gedichte das Schicksal einer Einzelperson in den Vordergrund gerückt wird[1]), einem Gedichte, das doch mitten in einer Sammlung von Elegien über den Untergang des Reiches Juda steht; denn wenn auch das harte Los der Gesamtheit (V. 43—51) gestreift wird, so tritt es doch sehr stark gegen das Unglück des im Ich Redenden zurück. Es scheint ja schließlich alles darauf anzukommen, daß er für seine Person gerettet und gerächt werde, daß Gott seinetwegen ein Strafgericht über die Feinde verhänge[2]). Dabei sieht man nicht recht ein,

---

[1]) „Der Verf. von K. 3 beschäftigt sich fast durchweg mit einem individuellen Leid. Das Geschick der Gemeinde berührt er nur nebenbei. Es erklärt sich das wohl daraus, daß er bereits von der Meinung ausgeht, Jeremia habe die Klagelieder gedichtet, und daher aus dem Geiste desselben dichten will." *B. Stade,* Geschichte des Volkes Israel, I 701.

[2]) *F. Montet* schreibt das dem Subjektivismus des hebräischen Dichters zu: „Si le chapitre 3, si beau dans sa seconde section (V. 22—42), perd de son intérêt dans la troisième (V. 43—66), il faut attribuer cela au subjectivisme du poète qui est poursuivi par le douloureux souvenir de tout le mal que lui ont fait ses ennemis et qui n'a pas suffisamment satisfait dans les dix-huit premiers versets ce besoin d'exhaler ses plaintes, de prendre Dieu à témoin de ses souffrances et de lui demander justice contre ses persécuteurs . . . L'impression qui domine ici, celle qui remplissait l'âme du poète quand il a pris la lyre, c'est le douloureux sentiment de ses propres malheurs, et ce sentiment règne dans la plus grande partie de ce troisième chant, ce qui n'empèche pas qu'au milieu de ses maux personnels le poète a encore des larmes pour les maux de ses compatriotes". Étude littéraire sur le Livre des Lamentations. Genève 1875, 29.31. Man mag

was die Erwähnung des nationalen Leides an dieser Stelle soll; denn der Dichter berichtet einmal, wie Gott schweres Leid über ihn verhängt und trotz seines Flehens nicht hinweggenommen und wie er sich dann selbst zu stiller Ergebung durchgerungen habe (V. 1—33); dann erzählt er, daß er infolge der Feindschaft persönlicher Gegner in große Lebensgefahr geraten, aber von Gott gerettet sei, und erfleht schließlich die Bestrafung seiner Widersacher (V. 52—66). Dazwischen nimmt sich das Stück über das Volksschicksal wie eine Abschweifung aus. Ja man begreift auch nicht einmal, wie V. 1—33 und V. 52—66 in einem Gedicht zusammengefaßt werden können, da die Situationen doch völlig verschieden sind[1]). Oder wenn man den Gedankengang von V. 1—51 vielleicht noch einigermaßen befriedigend finden wollte, so müßte man den sich ganz unvermittelt und beziehungslos anschließenden Abschnitt V. 52—66 abtrennen in der Annahme, er sei an die Stelle eines verlorengegangenen Schlußstückes zu Unrecht hierherverschlagen worden. Denn wie das Lied jetzt vorliegt, scheint ihm alle Zielstrebigkeit und Einheitlichkeit abzugehen.

So kann es nicht wundernehmen, wenn *W. Staerk* schreibt: „Die Dichtung . . . ist keine einheitliche dichterische Konzeption, sondern eine etwas gekünstelte Zusammenstellung von Gebetsmotiven verschiedener Art und Herkunft . . . Ganz individuelle Gebetstöne klingen hier mit solchen zusammen, die der Dichter im Hinblick auf das leidende Volksganze anschlägt, in das er sich einschließt oder dem er sich reflektierend gegenüberstellt. Das ist gewiß nicht aus natürlicher Einheit der Stimmung hervorgegangen. Das Ganze ist vielmehr eine ästhetisch wenig befriedigende Zusammenstellung liturgischen Charakters, ein Cento aus lyrischen Motiven und traditionellen Ausprägungen solcher wie in so manchen Dichtungen im Psalter. Nur ist alles viel gekünstelter und darum in der Gesamtwirkung matter als bei diesen. Verschiedene Anspielungen auf Jeremias trauriges Schicksal haben den Erklärern mit Recht die Vermutung nahe gelegt, sein Verfasser wolle darin diesen großen Propheten redend einführen, gleichsam „weinend

---

der hebräischen Lyrik noch so viel Subjektivismus zugute halten, sie darf doch ein Kunstwerk nicht völlig zerstören.

[1]) Vgl. darüber unten II 3.

um das eigne Leiden in des Reiches Untergang". Dazu stimmt die erste Hälfte der Dichtung. Die innere Einheit des Liedes soll also wohl in dem vom Verfasser nachempfundenen Seelenschmerz des Jeremias angesichts des Unterganges Israels gegeben sein[1]).

Wenn die innere Einheit wirklich so beschaffen wäre, müßte der dichterische Wert des Liedes sehr gering sein. Aber vielleicht führt eine eindringende Untersuchung doch zu andern Ergebnissen.

Neben den Ich-Abschnitten findet sich auch ein Wir-Stück (V. 40—47). Sprechen da verschiedene Personen? Man könnte zunächst geneigt sein, in dem Wir eine bloße Abwechslung für das Ich zu sehen. Allein dem stehen doch gewichtige Bedenken entgegen. Zwischen dem Wir-Stück (V. 40—47) und den Ich-Abschnitten (V. 1 ff und V. 52 ff) besteht nämlich ein auffallender Unterschied. Denn während in den letzteren von den Verhältnissen eines Einzelnen die Rede ist, handelt es sich im ersteren um Volksschicksale. Wenn ferner das Ich und das Wir sich deckten, so wäre es unbegreiflich, wie der in V. 1 ff Redende, der sich mit seinem Leidenslos abgefunden hat (V. 24) und stille Ergebung in Gottes Willen empfiehlt (V. 26 ff), der dem sündigen Menschen das Recht zu klagen abspricht und statt dessen vielmehr aufrichtige Bußgesinnung anrät (V. 39—41), sich nach dem kurzen Sündenbekenntnis (V. 42ᵃ) sofort wieder in heftigen Klagen gegen den Herrn ergeht (V. 42ᵇ—47). Endlich zeigt auch die Art, wie das Wir in V. 40 einsetzt, deutlich, „daß das Ich sich als Individuum fühlt und mit andern Individuen zusammenfaßt"[2]). In dem Wir und Ich müssen also verschiedene Personen sprechen. — Übrigens scheint auch das Ich kein einheitliches zu sein. Das ergibt sich aus einem Vergleich der Abschnitte V. 48—51 und V. 52 ff. In dem ersteren herrscht der Gedanke an das Gesamtschicksal: an das V. 45—47 geschilderte allgemeine Strafgericht anknüpfend weint da jemand (ich) jämmerlich über den

[1]) Die Schriften des Alten Testaments² III/1. Göttingen 1920, S. 149.

[2]) *K. Budde* im Kurzen Hand-Kommentar zum A. T. 1898, XVII, 96.

Zusammenbruch des Volkes, um Jahves Erbarmen zu wecken. In dem zweiten dagegen handelt es sich um das Los eines Einzelnen: jemand (ich) berichtet über Verfolgungen seiner Gegner (allem Anscheine nach aus der Gemeinde), die ihn in die größte Lebensgefahr gebracht haben, aus der er aber von Gott auf seinen Hilferuf hin errettet worden ist. Diese beiden Abschitte haben inhaltlich nichts miteinander gemein, sie stehen völlig unvermittelt nebeneinander. Ja gerade der Abschnitt V. 52 ff ist es, der die gerade Entwicklung des Liedes umzubiegen, ihm die Einheitlichkeit zu nehmen scheint. So liegt die Vermutung nahe, daß es sich hier um zwei verschiedene Ich handle. Dagegen kann das Ich in V. 1 ff und V. 52 ff trotz der verschiedenen Situationen recht wohl dasselbe sein; handeln doch beide Teile, wie es auf den ersten Blick scheint, von persönlichen Angelegenheiten. Wer sind diese verschiedenen Ich? Wer spricht in dem Wir?

Behalten wir im Auge, daß unser Lied nicht allein, sondern in einer Sammlung von Trauergedichten über den Fall Jerusalems steht und daß es sich seiner äußern Anlage nach stark an Kap. 1 und 2 anschließt. Vielleicht erhalten wir von hier aus auch Licht für unsere Fragen.

In den Kap. 1 und 2 spricht jemand berichtend über die gewaltige Katastrophe und ihre Wirkungen für Jerusalem. Dieses ist als Weib, als Landesmutter gedacht und wird als „Tochter Sion“ bezeichnet (1,6[a] 2,18[a]). Diese Tochter Sion wird nun wiederholt, zum Teil unvermittelt, redend eingeführt zB. 1,9[c]. 11[c]—16. 18—22; 2,11 f. 20—22. Da liegt nun die Annahme nahe, daß sie, die doch eigentlich den Mittelpunkt der Dichtung bildet, auch hier wieder erscheinen müßte, zumal wenn wie hier Personen redend auftreten. Sie kann natürlich nicht V. 1 ff sprechen, da der hier Auftretende ein Mann (V. 1) ist; auch nicht V. 52 ff, weil hier ebenfalls eine männliche Person redet, wie aus V. 57 (תִּירָא) und der Natur des ganzen Abschnitts hervorgeht. So bleibt nur noch der Abschnitt V. 48—51 übrig. Dieser aber stimmt auch in der Tat verzüglich zu der Stellung und zu den Äußerungen der Tochter Sion

in Kap. 1 und 2. Die Trauer der hier Sprechenden gilt dem Gesamtschicksal, dem grausigen Los des Volkes gerade wie in den beiden ersten Kapiteln, und wird sehr natürlich durch den das Strafgericht kurz zusammenfassenden V. 47 angeregt. Ferner ist V. 51^{b}, wie man ihn auch fassen mag, am ehesten im Munde einer Frau verständlich. Auch der Ton dieses Abschnitts stimmt ganz zu den Äußerungen der Tochter Sion in $1,9^{c}$. 11^{c}; 2,11 f. 20. Sehr bezeichnend für sie ist ferner die starke Betonung des Weinens (vgl. 1,2.16; $2,11.18^{bc}$), der Größe des Schmerzes und des Unglücks (vgl. $1,11^{c}$ f. 18^{b}.20 f. 22^{c}; 2,20 ff); und des Untergangs der Bevölkerung (vgl. $1,15.16^{c}$. 18^{c}. 20^{c}; $2,11^{bc}$). Eigentümlich ist dann schließlich noch der Ausdruck, daß Jahve auf ihr Leid acht haben möge (vgl. $1,9^{c}$. 11^{c}. 20^{a}. 21^{a}; $2,20^{a}$). Nach allem spricht also hier die Tochter Sion, das personifizierte Jerusalem.

Die Mehrzahl der Erklärer sieht in dem V. 1 ff und V. 52 ff Redenden den Propheten Jeremias, mögen sie ihn als Verfasser des Liedes betrachten oder nicht. In der Tat spricht nichts gegen, aber manches für diese Auffassung. Zunächst wüßten wir keine Persönlichkeit, die hier eher in Betracht kommen könnte als Jeremias. Ja, wenn ein Einzelner auftritt, erwarten wir gerade ihn am ersten. Zu seinem Lebenslauf passen auch die angegebenen Abschnitte. Er ist eine dem ganzen Volke bekannte Person, wie es V. 14 voraussetzt. Seinen prophetischen Beruf, der ihn in Gegensatz zu seinem Volke bringt (Jer 1,18 f; 11,21) fühlt er dauernd als eine schwere Last, als einen Zwang, dem er sich aber nicht zu entziehen vermag. Darum hadert er mit seinem Gott, weil er ihm diese Aufgabe übertragen und damit den Haß seiner Mitbürger zugezogen habe (ebd. 15,10.15). Will er aber schweigen, dann brennt es in ihm wie loderndes Feuer (ebd. 20,9), das ihm keine Ruhe läßt. Ohne Familie, ohne Weib und Kind (ebd. 16,2) muß er bleiben, fast ohne Freunde, einsam, mit Unmut erfüllt (ebd. 15,17); er kann nicht heiter sein, sein Herz ist krank in der Voraussicht des kommenden Unheils (ebd. 8,18 f). Wie der in V. 1 ff Redende ist er der Mann der Schmerzen, bestimmt, Mühsal (vgl. V. 5)

und Kummer (vgl. V. 15) zu erleben und seine Tage in Schmach zu verbringen (Jer 20,18). Jahrzehnte hindurch kündet er das kommende Strafgericht an und wird vielfach vom Volke (vgl. V. 14) wegen dessen Ausbleibens verspottet (Jer 15,15 f; 17,15; 20,7 f). Als wahrer Freund seines Volkes leidet er unsäglich unter dem unentrinnbaren Unglück (ebd. 13,17; 14,17), aber seine Fürbitte (vgl. V. 8) wird von Jahve zurückgewiesen (ebd. 7,16; 11,14; 14,11-22; 15,1). Über persönliche Feinde und deren Anschläge auf sein Leben (vgl. V. 52 ff) hat er sich wiederholt zu beklagen (ebd. 11,18 f; 15,10.15; 17,14—18; 18,18 f; 20,7—10); tatsächlich wird er mißhandelt (ebd. 20,2; 37,15). Unser V. 53 kann sich recht wohl auf Jer 38,5—13 beziehen, wenn auch einzelne Umstände sonst nicht geschichtlich bezeugt sind. Von Gott aber, dessen Herold er doch ist, wird er im Stich gelassen (ebd. 15,18), glaubt er sich betrogen (ebd. 20,7), und so verflucht er fast verzweifelnd (vgl. V. 17) den Tag seiner Geburt, der ihn nur zum Unglück bestimmt habe (ebd. 20,14—18). In der Tat war sein Lebensweg düster (vgl. V. 2), finster wie die Wohnung der Toten (V. 6); Leiden häuften sich um ihn auf (V. 5), so daß er sich wie in einem Gefängnis vorkommen durfte (V. 7), aus dem es kein Entrinnen gab (V. 9). Dieses Ringen zwischen Gott, der einerseits dem einmal Erwählten den Beruf nicht nimmt, anderseits die widrigen Folgen nicht erspart, und dem Propheten, der sich einerseits gegen die übertragene Aufgabe gewaltig sträubt, anderseits ihr in seinem Pflichtgefühl nicht untreu werden will, findet in der Schilderung (V. 1 ff) mit ihrer Häufung außergewöhnlicher, oft unvermittelt aneinandergereihter Bilder einen ergreifenden Ausdruck. Und wie der gottbestellte Warner seinem Volke keinen bessern Rat zu geben wußte, als sich dem Joch des chaldäischen Weltbeherrschers zu unterwerfen (Jer 27,12 f), um dem Schlimmsten zu entgehen, so mochte auch er schließlich zu der Überzeugung gelangen, daß es für ihn selbst am geratensten sei, sich in stiller Ergebung unter die gewaltige Hand des Herrn zu beugen (V. 26).

Von (V. 40 oder jedenfalls) V. 42 ab spricht eine Mehrzahl; wir nehmen Vertreter des Volkes, etwa die Ältesten, an. In V. 39 erwidert jemand auf den in V. 34—38 gemachten Einwurf. Wer spricht da? Am natürlichsten der, dem die Einwendung gemacht ist, d. h. der in V. 1—33 Redende, der Prophet, nicht die in dem Wir Sprechenden; denn deren geistige Einstellung ist, wie V. 43—47 zeigen, nicht eine solche, daß man ihnen die Widerlegung der erhobenen Einwürfe zuschreiben könnte. Wenn aber der Prophet V. 39 spricht, dann werden ihm auch V. 40 f gehören, in denen zur Sinnesänderung aufgefordert wird. Die Rede der Vertreter des Volkes umfaßt also V. 42—47. Wer erhebt die Einwendungen der VV 34—38? Am natürlichsten jene, an die der in V. 39—41 Redende seine Erwiderung richtet: die Vertreter des Volkes. Man könnte vielleicht meinen, der Einwand von V. 34—38 würde von der Tochter Sion gemacht und V. 39—48 würden von Jeremias gesprochen. Allein der Ton von V. 34—37 stimmt doch schlecht zu den sonstigen Äußerungen der Tochter Sion; ferner könnte sich der Prophet, der in V. 39 jede Berechtigung zur Klage verneint, nicht sogleich wieder in V. 43 ff in so heftigen Anklagen ergehen. Überhaupt spricht hier offensichtlich eine Mehrzahl.

Es bleibt noch der Abschnitt V. 52—66 zu behandeln. Anscheinend wird er ganz von einer Person gesprochen. Und doch ist das unwahrscheinlich; denn das hier V. 52 ff berichtete Erlebnis ist mit V. 58 abgeschlossen: er ist der Gefahr entronnen, sein Leben ist gerettet, der Herr hat seine Streitsache geführt (V. 58). Nun kommt aber V. 59 wieder die Aufforderung, Gott möge seine Rechtssache führen. Das ist doch sehr auffallend. Man sagt vielleicht: Der Redende ist zwar aus dem Schlimmsten gerettet; es bestehen jedoch für ihn noch weitere Gefahren von denselben Gegnern, daher fleht er, Gott möge sie züchtigen und unschädlich machen. Allein bedenken wir, daß auch bei dieser Auffassung das eigentlich Unbefriedigende des Gedichtes nicht gehoben wird, die mangelnde Einheitlichkeit bestehen bleibt. Es scheint

ferner alles darauf anzukommen, daß der Herr in dem großen nationalen Unglück allein für das Privatwohl des V. 52ff Redenden eintrete. Das ist doch in diesem Liederzyklus, der die große Heimsuchung des Volkes behandelt, sehr bedenklich. — Vergleichen wir Kap. 1 und 2, so finden wir, daß beide (V. 1,20 ff und 2,20 ff) mit einem Gebete der Tochter Sion um Vergeltung schließen. Da liegt nun die Vermutung nahe, auch in unserm Kapitel könne eine solche Bitte den Abschluß bilden. Denn wie dort das Ganze die Absicht durchzieht, die Tochter Sion, die Landesmutter, an Jahve zu weisen und zu neuem Vertrauen zu führen, so dürfte der Dichter auch hier dasselbe Ziel verfolgen. Diesem Zwecke sollen doch auch offensichtlich die Worte des Propheten V. 1—33 und V. 52—58 dienen. Die Scheidung von V. 52—58 und V. 59—66 war in der stichischen Schreibung des Urtextes gewiß ohne weiteres zu ersehen, verschwand aber später mit dem Wegfall der äußeren Gliederung. Daß die Suffixe in V. 60 ff bei unserer Auffassung keine unmittelbare Beziehung haben, verschlägt nichts; sie sind unter den vorliegenden Umständen hinreichend klar[1]). Unsere Annahme beweist aber vor allem dadurch ihre Berechtigung, daß sie dem Liede die erforderliche Zielstrebigkeit und Einheit verleiht, denn nun haben wir folgenden Gedankengang: Der Prophet ergeht sich in bitteren Klagen über das große Leid, das Gott (mit seiner Sendung) über ihn verhängt hat. Fast zur Verzweiflung gebracht, schöpft er doch allmählich wieder Hoffnung im Hinblick auf seine sich stets erneuernde Gnade. Darum empfiehlt er allen Leidenden, sich bei schweren Schicksalsschlägen ergeben unter Gottes allwaltende Hand zu beugen: er werde schon wieder Erbarmen üben, denn er suche nicht aus reiner Lust am Quälen die Menschenkinder heim (V. 1—33). Gegen den letzten Gedanken wird von den Ältesten ein erregter Einwand erhoben: Gott wird darin als die Ursache der vielen willkürlichen Unterdrückungen in der Menschheit hingestellt (V. 34—38). Diesen weist der Prophet zurück: ein sündiger Mensch dürfe sich überhaupt nicht beklagen, man

[1]) Vgl. zB. 4,22.

solle vielmehr in sich gehen und die Gnade des Himmels erflehen (V. 39—41). Die Ältesten bekennen daraufhin zwar kurz ihre Schuld als die Ursache des erlittenen Strafgerichtes, ergehen sich dann aber, da sie sich zu der Gesinnung des Propheten nicht aufschwingen können, gleich wieder in beweglichen Klagen über die Strenge des ergangenen Strafgerichtes (V. 42—47). Diese Erinnerung erregt die jämmerliche Wehklage der Tochter Sion, die damit Jahves Erbarmen wecken will (48—51). In der aufkeimenden Hoffnung bestärkt sie der Prophet durch den Bericht, daß Jahve ihn auf seinen Hilferuf aus schwerer Not gerettet habe (V. 52—58). Daraufhin erhebt sie sich zu einem eindringlichen Gebet, in dem sie den Herrn um das Eintreten für das Recht anfleht und mit der bestimmten Erwartung der Bestrafung ihrer Feinde schließt (V. 59—66). Der Dichter will das niedergeschlagene und erbitterte Volk zur Ergebung in sein Schicksal, zur Umkehr zum Herrn und zu neuem Vertrauen auf Gott führen. Darauf ist alles eingestellt, das wird auch erreicht. — Zur besseren Übersicht lassen wir die Übersetzung[1]) folgen.

[Jeremias]

1 Ich bin der Mann, der Elend erfahren
unter der Rute seines Zornes.
2 Mich drängte und führte er
in lichtlose Finsternis;
3 Gegen mich nur kehrte er immer wieder
seine Hand den ganzen Tag.
4 Fleisch und Haut ließ er mir hinschwinden,
zerbrach mir das Gebein,
5 Sperrte und schloß mich ein
in Unruhe[2]) und Mühsal,
6 Ließ mich in Finsternis hausen
wie die ewig Toten.
7 Er umzäunte mich, daß ich nicht entkäme,
belud mich mit schweren Fesseln;
8 Ob ich auch schrie und um Hilfe rief,
mein Gebet wies er ab.

---

[1]) Die Übersetzung sowie die ganze Auffassung schließt sich, von Kleinigkeiten abgesehen, an *J. K. Zenners* „Beiträge zur Erklärung der Klagelieder“ (Freiburg 1905) an.

[2]) L. רַעַשׁ statt ראשׁ.

9 Er vermauerte mit Quadern meine Wege,
verlegte meine Pfade.
10 Ein lauernder Bär war er mir,
ein Löwe im Hinterhalt:
11 Schleppte mich von der Straße und zerriß mich,
richtete mich zugrunde.
12 Er spannte seinen Bogen und stellte mich hin
als Zielscheibe (seines) Pfeiles;
13 Er sandte in meine Nieren (seine Geschosse)[1])
die Sendlinge seines Köchers:
14 Das Gelächter meines gesamten Volkes wurde ich,
ihr Spottlied den ganzen Tag;
15 Er sättigte mich mit großer Bitterkeit,
tränkte mich mit Wermut.
16 Er ließ meine Zähne sich auf Kiesel zermalmen,
trat mich in die Asche nieder:
17 So verzweifelte am Heil meine Seele,
des Glückes vergaß ich,
18 Und ich dachte: „Aus ist's mit meiner Kraft
und meinem Vertrauen auf Jahve!"

19 Das Denken an mein Elend und meine Verstoßung
ist Wermut und Bitterkeit.
20 (Doch) immer wieder sinnt und grübelt
in mir meine Seele.
21 Da führe ich mir folgendes zu Gemüte,
schöpfe Hoffnung aus dieser (Erwägung):
22 Jahves Gnaden, nein, sie sind nicht erschöpft,
nein, sie sind (noch) nicht zu Ende.
23 Neu ist jeden Morgen (seine Liebe)[2])
groß ist seine[3]) Treue
24 „Jahve ist mein Anteil", spricht meine Seele,
drum will ich auf ihn hoffen!
25 Gütig ist Jahve gegen den, der auf ihn hofft,
gegen die Seele, die ihn sucht.
26 Gut ist's, schweigend zu harren[4])
auf die Hilfe Jahves.
27 Heilsam ist's dem Mann, zu tragen
ein Joch in seiner Jugend.

---

[1]) Ergänze כֵּלָיו . . *(K. Budde).*

[2]) Versetze רחמו (V. 22) hinter חדשים (V. 23).

[3]) L. das Suffix der 3. Pers. Sing.

[4]) L. יְיַחֵל וְדָמַם *(G. Bickell).*

28 Einsam sitzt er und schweigend,
wenn er (es) ihm auferlegt.
29 Er beugt in den Staub seinen Mund:
vielleicht ist (noch) Hoffnung.
30 Er bietet dem, der ihn schlägt, die Wange,
läßt sich mit Schmach sättigen.
31 Denn nicht auf immer verschmäht
der Herr (die Menschen)[1]).
32 Nein, wenn er züchtigt, erbarmt er sich (auch) wieder
nach der Fülle seiner Gnade.
33 Denn nicht zu seinem Vergnügen plagt
und betrübt er die Menschenkinder.

[Die Ältesten]

34 Daß man mit Füßen tritt
alle Gefangnen der Erde,
35 Daß man das Recht des Menschen beugt
vor dem Angesicht des Allerhöchsten,
36 Daß man Leute im Rechtsstreit unterdrückt
billigt das (denn) der Herr nicht?
37 Wessen Wille kann sich denn vollziehen,
wenn der Herr es nicht gebeut?
38 Kommt nicht aus des Höchsten Mund
so Unglück wie Glück?

[Jeremias]

39 Wie wagt ein Mensch jemals im Leben zu klagen,
ein Mann angesichts seiner Sünden?
40 Laßt uns unsern Wandel prüfen und erforschen
und zu Jahve umkehren!
41 Laßt uns Herz und Hand erheben
zu Gott im Himmel!

[Die Ältesten]

42 Wir, wir haben gefrevelt und uns aufgelehnt,
du (aber), du hast (auch) nicht verziehen.
43 Du hast uns im Zorn umstellt[2]) und verfolgt,
ohne Erbarmen getötet.
44 Du hast dich in Gewölk gehüllt,
Daß kein Gebet durchdringe.
45 Zu Kehricht und Auswurf hast du uns gemacht
inmitten der Völker.

---

[1]) Ergänze אדם *(K. Budde)*. — [2]) L. סכתה.

46 Aufgerissen haben gegen uns ihren Mund
all unsere Feinde;
47 Zu Grauen und Grausen sind uns geworden
die Verwüstung und das Verderben.

[Die Tochter Sion]

48 Tränenbäche ergießt mein Auge
ob des Verderbens meines Volkes.
49 Rastlos rinnt mein Auge
ohne Unterbrechung,
50 Bis herabschaue und sehe
Jahve vom Himmel her:
51 *Das Leid*[1]), das *er* mir *angetan*[2]),
übersteigt das meiner Tochterstädte[3]).

[Jeremias]

52 Mich jagten hin und her wie einen Vogel,
die ohne Grund mich befeindeten.
53 Sie vergewaltigten in der Grube mein Leben
und warfen einen Stein auf mich;
54 Wasser strömte über mein Haupt,
ich sprach: „Ich bin verloren!"
55 Ich rief deinen Namen an, o Jahve,
aus der Tiefe der Grube,
56 Du hörtest mein Flehen: „Verschließ nicht
dein Ohr [4] meinem Geschrei!"
57 Du nahtest, als ich dich rief,
sprachst: „Fürchte dich nicht!"
58 Du führtest, o Herr, die Sache meiner Seele,
rettetest mir das Leben.

[Die Tochter Sion]

59 Du siehst, o Jahve, meine Unterdrückung,
schaffe mir Recht!
60 Du siehst ihre ganze Rachgier,
all ihr Planen wider mich.
61 Du vernimmst ihr Schmähen, o Jahve,
all ihr Planen wider mich,
62 Meiner Widersacher Reden und Knurren
gegen mich den ganzen Tag.

---

[1]) L. עָנְיִי.
[2]) L. עוֹלְלָה = עוֹלְלוֹ, vgl. Ex 32,25; Nm 23,8.
[3]) L. עַל st. כל. [4]) meiner Erleichterung.

63 Ihr Sitzen und ihr Aufstehen schaue:
ich bin ihr Spottlied!
64 Du wirst es ihnen heimzahlen, Jahve,
nach dem Tun ihrer Hände!
65 Du wirst Verblendung über ihr Herz verhängen,
dein Fluch über sie!
66 Du wirst sie grimmig verfolgen und vertilgen
unter (deinem)[1]) Himmel, o Jahve!

Unser Lied ist also nicht ein aus den verschiedenartigsten Gedanken zusammengestoppeltes Flickwerk, das nur mühsam durch den Seelenschmerz des Leidenspropheten innerlich zusammengehalten wird, nicht eine ästhetisch wenig befriedigende Zusammenstellung liturgischen Charakters, die weil allzu gekünstelt nur einen matten Eindruck macht, sondern ein kunstgerechtes, völlig einheitliches Gebilde mit folgerichtiger Zielstrebigkeit, dramatischer Lebendigkeit und dementsprechend starker Wirkung. Es will zunächst nicht Jeremias einführen, gleichsam „weinend um das eigne Leiden in des Reiches Untergang", sondern uns vor allem die Gesamtheit in ihrer Einstellung gegenüber dem hereingebrochenen Verhängnis nahebringen. Das Volksschicksal steht auch hier im Mittelpunkte: es wird uns in V. 34—38, 43—51, 59—66 in starken, düsteren Farben geschildert. Dem gegenüber haben die Teile, die die Leidens- und Heilserfahrungen des Propheten behandeln, trotz ihrer Ausdehnung nur eine dienende Bedeutung[2]), zumal da sie doch schließlich auch noch dazu

[1]) L. שָׁמֶיךָ.

[2]) Man sieht, wie unberechtigt die Behauptung *B. Stades* ist: „Aus der Situation der Klagelieder fällt er (= der Verfasser) durch die Allgemeinheit seiner Schilderungen heraus. Er schildert im Psalmenstile die Güte Jahves wie sein eigenes Unglück, in welchem er sich jedoch der Hilfe Jahves getröstet" (Geschichte des Volkes Israel I 701). Die Abschnitte, die das nationale Unglück schildern (V. 34—38; 42—50; 59—66), zeichnen die Leiden zwar in knappen, aber großenteils doch ganz eigentümlichen Zügen. Die Teile, die die Schicksale des Propheten behandeln, erinnern zwar in etwa an den Stil der Klagepsalmen — das hängt mit dem Gegenstand zusammen — entsprechen aber durchaus seiner besonderen Stellung; überdies spielen sie eine untergeordnete Rolle.

beitragen, einige kräftige Striche für das Gemälde der gewaltigen Katastrophe zu liefern. Da unser Gedicht also das Leidensschicksal des Volkes behandelt, nimmt es mit Recht eine Stelle unter den vier andern, die auch das Nationalunglück beklagen, ein und bildet, in der Mitte stehend, unbestritten den Höhepunkt der ganzen Sammlung.

II.

Prüfen wir nun noch die andern Ansichten, die über unser Kapitel aufgestellt sind.

1. Eine Anzahl von Exegeten wie *H. Hupfeld*[1]), *E. Reuß*[2]), *R. Smend*[3]), *E. Kautzsch*[4]), *Th. K. Cheyne*[5]), *A. B. Ehrlich*[6]), *G. Beer*[7]) hält das Gedicht für ein Gemeindelied. Am ausführlichsten hat sich darüber *R. Smend* ausgesprochen; aber die Gründe, die er aufführt, sind nicht beweiskräftig.

Zunächst wird die Gemeinde immer als Frau gedacht; sie kann sich daher nicht „Mann" (V. 1) nennen, zumal nicht hier inmitten der immer wiederkehrenden weiblichen Bezeichnungen „Tochter Juda" (1,15; 2,2.5), „Tochter Sion" (1,6; 2,1.4.8.10.13.18; 4,22), „Tochter Jerusalem" (2,13.15), „Tochter meines Volkes" (2,11; 3,48; 4,3.6.10), „Tochter Edom" (4,21 f). Die Einführungsworte „Ich bin der Mann" (V. 1) deuten ferner zunächst und bei unbefangener Würdigung doch auf ein Einzelwesen und nicht auf eine Vielheit hin; bestätigt wird das durch V. 27, wo „der Mann" wiederkehrt und es für ihn als heilsam bezeichnet wird, in seiner Jugend schon das Joch der Leiden zu tragen. Dieser Gedanke paßt nur für ein Individuum; die Erklärung *Smends* ist doch zu gezwungen. Außerdem tritt dieser im Ich redende Mann dem gesamten Volke oder einem Teile gegenüber. Nach V. 14 nämlich ist er

---

[1]) Die Psalmen, 1855—62. Zu Ps 38 (II 269).

[2]) Die Geschichte der Hl. Schriften A. T.s, 1881, S. 397.

[3]) ZatW. 8 (1888) 62 f.

[4]) Die Poesie und die poetischen Bücher des A. T.s, 1902, S. 66.

[5]) Lamentations, 1885.

[6]) Randglossen zur hebr. Bibel, 1914. VII, 39.

[7]) *H. Guthe*, Bibelwörterbuch, 1903, S. 366.

seinem ganzen Volke zum Gelächter geworden; das kann nicht die Gemeinde sagen, der Auslegung zulieb aber mit einigen Hss עמים statt des viel besser bezeugten עמי zu lesen, ist keineswegs begründet. Auch im V. 48 („Ströme von Wasser vergießt mein Auge ob der Zertrümmerung meines Volkes") steht ein Individuum der Gesamtheit gegenüber; spräche die Gemeinde, so verriete die Ausdrucksweise eine unglaubliche Gedankenlosigkeit[1]). Dagegen hebt sich der V. 52 ff Redende von einem Teil der Gemeinde ab; denn alles deutet darauf hin, daß die Verfolger hier Volksgenossen sind. Die Hinweise auf die Gemeinde aber, die *Smend* im Texte finden will, sind sämtlich sehr zweifelhaft, um nicht zu sagen völlig unrichtig. Denn V. 22 f reden nichts weniger als deutlich von Jahves ewiger Gnade gegen Israel; sie können sich wie auch V. 31 gerade so gut auf die Menschen überhaupt beziehen, ja im ganzen Zusammenhang (vgl. V. 33) liegt diese Rücksicht viel näher. Ein Einzelner kann so gut wie die Gemeinde Jahve seinen Anteil (V. 24) nennen, mit der gleichen Gewißheit seine Rettung erwarten (V. 32. 56). Nichts nötigt, die Perfekta V. 56—58 auf die Zukunft zu beziehen; denn der Jussiv V. 56 gehört zu dem in direkter Rede angeführten Hilferuf. Die Imperative V. 59. 63 sowie der Schluß V. 64 ff zwingen auch nicht zu dieser Annahme; sie finden bei unserer Auffassung eine viel natürlichere Erklärung. Warum die in den zahlreichen Bildern dargestellten Leiden sich nur auf die Gemeinde und nicht auf eine einzelne Person beziehen können, ist nicht einzusehen. Was der in V. 1 ff redende Mann besonders zu leiden (V. 1—3) hat und inwiefern sein Leiden ein eigenartiges ist, das bringt er durch die wuchtigen, jäh wechselnden Bilder zum Ausdruck und, zumal wenn er — wie wir mit Recht annehmen — darin die aus der prophetischen Sendung hervorgehenden, meist inneren Leiden schildert, zu einem glücklichen und ergreifenden

---

[1]) In unserer Auffassung, nach der die Tochter Sion spricht, besteht diese Schwierigkeit nicht; denn diese ist nicht die Gemeinde, sondern die als Landesmutter personifiziert gedachte Stadt Jerusalem.

Ausdruck. Wenn übrigens aus den Schilderungen auch bloß hervorginge, daß er von Feinden verfolgt und verspottet würde und wenn dasselbe auch für die Gesamtheit (V. 42—47) zutrifft, so folgt daraus nicht, daß diese Leiden dieselben sind; schon die ganz verschiedene Art der Darstellung sollte von einer Gleichsetzung abhalten. Auch V. 52 ff sprechen, wie alles andeutet, von persönlichen Verfolgungen. Wenn zuletzt alles darauf anzukommen scheint, daß der V. 1 ff redende Mann in dem nationalen Unglück gerettet wird, seinetwegen Jahve eingreifen soll, so ergibt sich daraus bloß, daß — da die Gemeindeliedserklärung nicht möglich ist — auch die herkömmliche Auffassung zu berichtigen ist. Übrigens ist das „Wir" in V. 40 ff keine bloße Abwechslung für das Ich (V. 1 ff). Denn einmal behandelt dieser Abschnitt deutlich Volksschicksale, was in V. 1 ff nicht der Fall ist; ferner fühlt sich der V. 40 Redende ganz deutlich als Individuum und wendet sich an andere Individuen, die in V. 42 eingreifen endlich kann sich der „Mann", der sich mit seinem Geschick abgefunden hat (V. 22 ff), der stille Ergebung in Gottes Willen fordert (V. 26) und Murren gegen Gott wegen der Leiden als unstatthaft bezeichnet (V. 39), hier nicht gleich wieder in heftigen Anklagen gegen Gott ergehen. Völlig ungeklärt bleibt auch, warum in V. 48, wo doch auch noch ebenso deutlich wie V. 42—47 vom Schicksal der Gesamtheit die Rede ist, der unerwartete Übergang vom Wir zum Ich erfolgt. Die Deutung auf die Gemeinde will zwar die Einheit des Liedes retten, scheitert aber an dem vielfachen Widerspruch, den ihr der Text entgegensetzt, und weit entfernt, ihm den dichterischen Wert zu sichern oder gar zu erhöhen, den (anscheinend) vorliegenden Wirrwarr aus ihm zu entfernen und einen wohlgeordneten Gedankengang herzustellen, trägt sie nur neue Schwierigkeiten und Ungereimtheiten hinein.

2. Eine andere Gruppe von Erklärern sieht in dem V. 1 ff redenden Ich zwar nicht eine Vielheit, die Gemeinde, wohl aber einen Vertreter der Gesamtheit oder doch der Frommen. Nicht persönliche Leiden, die der Prophet

allein und für seine Person erduldet hat, sollen Gegenstand der Klage sein, sondern Leiden, wie sie manche Fromme seiner Zeit durchgemacht haben. Das scheint schon *Ibn Esra* gemeint zu haben, wenn er als das klagende Subjekt die einzelnen Israeliten bezeichnete[1]). Diese Ansicht ist besonders von *H. Ewald*[2]) verfochten und in seiner schwungvollen, reichlich unklaren Weise dargelegt worden. *C. Fr. Keil* hat sie zur seinigen gemacht und etwas gediegener und nüchterner zu begründen versucht.

Nach ihm fehlt „das richtige Verständnis des Inhalts dieses Liedes und seiner Stellung in der Mitte der Klagelieder" den Auslegern, die „meinen, daß der Dichter hier seine persönlichen Leiden zum Gegenstande seiner Klage mache. Dies läßt sich weder aus V. 14 noch aus der Schilderung V. 53 ff erweisen. Dagegen spricht aber, daß V. 22 und 40—47 ein Wir an die Stelle des Ich tritt; dies zeigt, daß der Prophet auch in dem übrigen Teile des Liedes nicht von seiner Person redet und nur sein persönliches Leiden beklagt. Das Bekenntnis V. 42: Wir waren abtrünnig und widerspenstig, du hast nicht verziehen usw., setzt notwendig voraus, daß nicht nur das in V. 42 ff geschilderte Verhalten Gottes gegen das sündige und abtrünnige Volk im engsten Zusammenhange mit den Leiden steht, worüber der Prophet in V. 1—18 klagt, sondern auch, daß die Rute des göttlichen Grimmes, welche der in V. 1—18 klagende Mann erfahren, identisch ist mit dem Zorne, der laut V. 43 über das Volk sich entlud, also das V. 1—18 geschilderte Leiden des Einzelnen als der individuelle Reflex des Leidens der ganzen Gemeinde zu fassen ist"[3]). Ähnlich *Otto Thenius:* „Der Verfasser redet im Namen des hartbedrängten Häufleins"[4]) der im Heiligen Lande zurückgebliebenen frommen Juden, und *Th. Nöldeke:* „Das Lied betrifft zunächst die Leiden eines Einzelnen, die aber mit den Schicksalen des ganzen Volkes zusammenhängen, in dessen Namen er auch spricht"[5]). Ihnen schließen sich an *S. Oettli*[6]), *L. A. Schneedorfer*[7]), *G. Ricciotti*[8]). *E. Gerlach*

---

[1]) Vgl. *J. M. Schönfelder,* Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung, München 1887, S. 16.

[2]) Die Dichter des Alten Bundes, Göttingen 1886. I 2,324.

[3]) Die Klagelieder Jeremias, 1872, S. 590.

[4]) Die Klagelieder, 1855, S. 152.

[5]) Die alttestamentliche Literatur 1868, S. 148.

[6]) Die Klagelieder, 1889, S. 200. 217 f in *H. Strack* u. *O. Zöckler,* Kurzgef. Kommentar VII.

[7]) Die Klagelieder des Jeremias, 1876, S. 103 f.

[8]) Le Lamentazioni di Geremia, 1924, p. 78.

führt noch einen weiteren Grund an: Bei der individuellen Auffassung „würde die Klage des Propheten über vergangenes, persönliches Leiden gegenüber dem gegenwärtigen Nationalunglück ebenso unwahrscheinlich als in diesem Falle die Stellung unseres Kapitels in der Mitte zwischen 4 anderen, die das Nationalunglück beklagen, befremdend sein“[1]).

Auch diese Ansicht ist unhaltbar. Schon der starke Nachdruck, mit dem V. 1 gesagt wird: „Ich bin der Mann, der Elend erfahren“, weist darauf hin, daß es sich um eine ganz bestimmte Leidensgestalt handelt. So hätte er gewiß nicht gesprochen, wenn er sich als einen der vielen Leidtragenden geben wollte. Wenn es ferner V. 3 heißt: „Gegen mich nur kehrte er immer wieder seine Hand den ganzen Tag“, so kann das doch nur bedeuten, daß der Sprechende sich vor allen andern mit Leiden beschwert glaubt. In diesem Zusammenhang gewinnt auch das vorgestellte אֲנִי, obwohl ja auch die Akrostichis ein mit א beginnendes Wort verlangt, die Bedeutung besonderer Hervorhebung. Auch V. 14 besagt doch bei unbefangener Betrachtung, daß es sich um eine dem ganzen Volke bekannte Persönlichkeit handelt. Ein Vertreter des ganzen Volkes *(Th. Nöldeke)* könnte ja überhaupt nicht עַמִּי sagen. Wenn das hier entworfene Leidensbild vielleicht auch einzelne Züge aufweist, die sich im Leben mancher Frommen wiederfinden können, so ist das nicht zu verwundern; denn das Strafgericht war allgemein und traf manche in ähnlicher Weise. Daraus folgt aber nicht, daß der V. 1 ff Redende diese gemeinsamen und nicht die persönlichen Heimsuchungen beklagen will. Im Gegenteil, nicht bloß die V. 1—3, sondern auch die ganze Art der Darstellung von V. 4—18 machen den Eindruck, daß er den auf ihn fallenden Anteil des über die Gesamtheit ergangenen Gerichtes als einen ganz außerordentlichen hinstellen will. Daß der Prophet aber dazu berechtigt war, ist unbestreitbar; denn bei der Stellung, die er Jahve sowie dem Volke gegenüber einnahm, bei der überaus hohen Empfindsamkeit seiner feinen Natur und seiner klareren Einsicht in die Ursachen, die Bedeutung und

[1]) Die Klagelieder Jeremias, 1868, S. 81.

die Folgen der Katastrophe wurde sein inneres Leid nach Umfang und Tiefe in besonderer Weise verstärkt, so daß ihm vor allen der Löwenanteil zufiel. Die Schilderung V. 52 ff muß doch jedem, der nicht voreingenommen ist, als eine Darstellung persönlicher Verfolgungen erscheinen; wer sie als gemeinsame hinstellen will, muß dafür überzeugende Gründe vorbringen, solche aber werden uns nicht geboten. Das Auftreten des Wir neben dem Ich ist jedenfalls dafür nicht beweisend; denn wie oben (S. 531) gezeigt, ist das Wir V. 42—47 durchaus keine bloße Abwechslung für das Ich V. 1 ff, sondern bezeichnet deutlich von ihm unterschiedene Personen. In V. 22 aber ist תמנו nach dem ganzen Zusammenhang mit Pešiṭṭā und Targum und mit der Mehrzahl der Ausleger als 3. und nicht als 1. Pers. Plur. zu fassen[1]). Wenn also in dem Wir-Stück von den Leiden einer Mehrheit (oder Gesamtheit) die Rede ist, so folgt daraus nicht, daß das auch in den Ich-Abschnitten der Fall ist. Das in V. 42 ff geschilderte Verhalten gegen das sündige und abtrünnige Volk steht allerdings im engsten Zusammenhang mit den Leiden, worüber der Prophet in V. 1—18 klagt, und die Rute des göttlichen Grimmes, welche der in V. 1—18 klagende Mann erfahren, ist wohl teilweise identisch mit dem Zorne, der sich laut V. 43 über das Volk entlud, aber das folgt nicht aus dem Schuldbekenntnis V. 42; denn da der in V. 1 ff redende Prophet nicht an den leidenschaftlichen Klagen V. 43—47 teilnehmen kann (s. oben S. 531), so spricht er auch wohl das Bekenntnis nicht mit. Wenn ferner das Strafgericht über das Volk (V. 43—47) mit den Leiden des Propheten auch zusammenhängt und der Zorn Gottes sich über die Gesamtheit und den göttlichen Herold entlädt, so folgt durchaus nicht, daß „das V. 1—18 geschilderte Leiden des Einzelnen als der individuelle Reflex des Leidens der ganzen Gemeinde zu fassen ist"; denn obgleich das furchtbare Gericht über alle erging, so konnte doch der Einzelne und zumal eine so hervorragende Persönlichkeit wie Jeremias seine eigene

---

[1]) Vgl. *Gesenius-Kautzsch*, Hebr. Grammatik[27] (1902) § 20 a.

Leidensgeschichte haben. Und daß er sie gehabt hat, geht deutlich aus seinem Weissagungsbuche hervor. Diese aber besonders hervorzuheben, konnte er triftige Gründe haben, nämlich sein Verhalten dem eignen Leidensverhängnis gegenüber (V. 1—33) seinen Landsleuten als Vorbild in dem völkischen Zusammenbruch hinzustellen und ihnen durch die Erfahrungen, die er in persönlicher Notlage (V. 52—58) gemacht, Mut und Vertrauen in dem allgemeinen Unglück einzuflößen. Man beachte auch, daß die Art und Weise, sich mit der Leidensfrage abzufinden (V. 19—33) so eigenartig ist, daß sie sich schwerlich bei vielen so abgespielt hat; zumal die VV. 27—30 sind so charakteristisch, daß sie füglich nur die Gedanken einer Einzelperson widerspiegeln können. Ist aber die Überwindung des Leidens einzelpersönlich gehalten, dann haben wir auch keinen Grund, in den geschilderten Leiden gemeinsame zu sehen. Ferner gibt uns die hier aufgestellte Erklärung darüber, warum in V. 40 bzw. 42 ganz plötzlich das Wir erscheint und warum in V. 48, wo doch ebenso deutlich wie im vorhergehenden von dem Schicksal der Gesamtheit gehandelt wird, wieder gleich unerwartet das Ich eintritt, keine Auskunft. Die Klage des Propheten über vergangenes, persönliches Leiden wäre gegenüber dem gegenwärtigen Nationalunglück nur dann unwahrscheinlich, wenn es sich nicht um das alles überragende Leiden des Trägers der Zeitgeschichte handelte und wenn seine Schicksale auch in der Darstellung dem Los der Gesamtheit gegenüber nicht eine untergeordnete Rolle spielten. Da nun aber in unserer Auslegung das Persönliche trotz des breiten Raumes, den es beansprucht, dem Allgemeinen gegenüber sozusagen eine dienende Stellung einnimmt, so ist dessen Behandlung hier vollauf berechtigt. Das Nationalunglück bewahrt auch hier seine ausnehmende Bedeutung. Somit erscheint denn auch die Stellung unsers Kapitels in der Mitte zwischen den vier andern, welche die Volksschicksale beklagen, durchaus nicht befremdend.

3. *M. Löhr*, der in seiner ersten Auflage der Klagelieder[1]) die Meinung vertreten hatte, das 3. Kapitel sei ein Gemeindelied, kommt 1906 in seiner zweiten Auflage auf Grund einer eingehenden Untersuchung[2]), die den stetigen Wechsel des Urteils endgültig beseitigen sollte, zu einer andern, höchst seltsamen Auffassung.

Er macht auf folgende Momente aufmerksam, die er meint, „als Tatsachen bezeichnen zu dürfen“: a) V. 48—51 und V. 52—66 stehen inhaltlich ganz unvermittelt nebeneinander. b) Die Situationen in V. 1—24 und V. 52—66 sind völlig verschieden. c) Das redende Ich ist eine Einzelperson, wie V. 48—51 deutlich beweist. d) V. 6, der in dem musivischen Psalm 143 als Zitat erscheint, liegt dort in seiner ursprünglichen, weil grammatisch korrekten Gestalt vor, in unserem Liede wegen des Akrostichs in veränderter Wortfolge. Aus diesen gegebenen Daten glaubt er folgende Vermutungen herleiten zu dürfen: 1) V. 1—24 enthält im wesentlichen den Psalm, aus dem der Dichter von Ps 143 entlehnt hat und der von unserm Verfasser zum Akrostich umgearbeitet worden ist. Mit dieser Umarbeitung hängt vielleicht auch das beziehungslose Suffix von עברתו V. 1 zusammen. Auch sonst mag unser Autor geändert und zugesetzt haben. Jedenfalls stammt von ihm das akrostichische Schema. Der in Rede stehende Psalm hat im Psalter nur ein Analogon, Ps 88. — 2) V. 52—66 ist ein zweiter Individualpsalm; er hat zahlreiche Analoga, die vielen Gebete nämlich um Errettung von grundlosen Feinden, wie zB. 34, 41, 69 u. a. Auch ihn hat der Autor zum Akrostich umgearbeitet. Das akrostichische Schema ist das äußere Band, durch das die beiden Psalmen V. 1—24 und V. 52—66 und 3) das zwischen beiden stehende Mittelstück verknüpft worden sind . . . Dieses Stück verrät am deutlichsten die Absicht des Verfassers, nämlich den Propheten Jeremias auftreten und unter Hinweis auf sein eigenes Lebensgeschick an das Volk eine Art Bußpredigt halten zu lassen . . . Die Hauptsache ist dem Verfasser das Mittelstück V. 25—51, in welchem er durch den Mund des Propheten das Volk zur Stille im Unglück und zur Buße zu ermahnen sucht: „was sie getroffen hat, war eine wohlverdiente Strafe Gottes, die sie zur Umkehr bewegen soll“.

Diese Auslegung will die Schwierigkeiten, die die beiden im vorigen behandelten Deutungen bieten, restlos beseitigen, beläßt aber dem Gedichte alle S. 516 f darge-

---

[1]) Göttingen 1893.

[2]) Threni III und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder, ZatW 24 (1904) 1—16.

legten Mängel, ja hängt ihm noch neue an. Das Lied ist ja danach ein aus verschiedenen Bruchstücken herzlich schlecht zusammengesetztes Flickwerk, seine Stellung inmitten der Klagelieder bleibt befremdlich, der Dichter erscheint uns als ein wahrer Stümper.

Die in a—c aufgeführten Punkte bestehen gewiß zurecht; der vierte aber ist durchaus nicht einwandfrei. In Ps. 143,3^b soll unser V. 6 ein Zitat sein, aber in seiner ursprünglichen, weil grammatisch korrekten, in unserem Kapitel jedoch in einer abgewandelten Form vorliegen. Daher soll V. 1—24 im wesentlichen den Psalm enthalten, aus dem der Dichter des Ps 143 den V. 3^b entlehnt hat; diesen soll dann unser Verfasser in V. 1—24 zum Akrostichon umgearbeitet haben. Wie willkürlich all diese Aufstellungen sind, liegt auf der Hand. Auch wenn Ps 143 zahlreiche Entlehnungen haben sollte, so folgt daraus noch nicht, daß gerade auch V. 3^b eine solche ist. Sollte er aber eine sein, so brauchte sie nicht gerade dem Psalm entnommen zu sein, der angeblich zu dem Stück V. 1—24 umgearbeitet worden ist; sie könnte auch aus einem andern Gedicht stammen, aus dem dann auch unser Verfasser oder der Verfasser des (angeblich) umgearbeiteten Psalms die Anleihe gemacht hätte. Ist übrigens Ps 143 älter als unser Kapitel, dann kann unser Dichter den V. 6 aus ihm entlehnt und mit Rücksicht auf den alphabetischen Leitbuchstaben dessen Wortstellung geändert haben; ist er aber jünger, dann kann der Psalmist unsere Stelle übernommen und die Wörter aus Rücksicht auf die Grammatik oder den Rhythmus umgestellt haben. Muß überhaupt eine Entlehnung stattgefunden haben?

Die Folgerungen aber, die aus den vier erwähnten Aufstellungen gezogen werden, sind überaus kühn. Zunächst sollen in V. 1—24 und V. 52—66 ursprünglich zwei für sich bestehende Individual-Psalmen vorliegen. Begründet wird das mit der inhaltlichen Verschiedenheit, der Gegensätzlichkeit der religiösen Situationen, „die wohl e i n Mensch nacheinander in seinem Leben durchmachen kann, die er aber schwerlich . . . nacheinander in e i n e m Gedicht behandeln wird“[1]). Wenn die eigentliche Absicht des Dichters wäre, religiöse Erlebnisse des Propheten darzustellen, so würde er wohl zwei so verschiedene hier nicht zusammengebracht haben; besonders die Bedeutung des Abschnitts V. 52 ff leuchtet nicht ein, er zerstört ja auch

[1]) ZatW 24 (1904) 4.

in der Auslegung *Löhrs* völlig die erforderliche Einheit. Aber wie in den vier andern Kapiteln, so steht auch in diesem das Schicksal der Gesamtheit durchaus im Mittelpunkt des dichterischen Interesses. Die Tochter Sion und ihre Umgebung sollen zur Stille im Unglück und zur Buße ermahnt (V. 25—33; 39—41) und (durch V. 52—58) zu neuem Vertrauen ermutigt werden. Diesem Zwecke sind die V. 1—24 bzw. 33 und V. 52—58 mitgeteilten Erfahrungen planvoll untergeordnet. Ihre Verschiedenheit aber entspricht gerade den beiden Zielen, denen sie dienen sollen. Daher ist denn auch die Behandlung dieser grundverschiedenen religiösen Situationen in einem Gedicht wie dem unsrigen ganz angemessen. Hier zwei ursprünglich für sich bestehende Individualpsalmen anzunehmen, ist nicht bloß in sich unbegründet, sondern auch ganz überflüssig. Wenn V. 1—24 unter den Psalmen nur ein (Ps 88 [87]), V. 52 ff aber mehrere Seitenstücke hat, so hängt das mit der Natur der verschiedenen Stoffe zusammen.

Beide Psalmen sind, wie gesagt wird, ursprünglich nicht akrostichisch gewesen. Für den ersten soll das zunächst der Vergleich des V. 6 mit Ps. 143[142],3^b dartun. Wie völlig unzulänglich die Gründe sind, ist schon S. 537 dargelegt worden. Mit der Umarbeitung soll ferner vielleicht das beziehungslose Suffix von עברתו V. 1 zusammenhängen; allein wenn man nicht annehmen will, daß der Name des dräuenden Gottes absichtlich bis V. 18 in der Schwebe gelassen wird, so erklärt sich dieses viel einfacher durch die Absicht, an 2,22 anzuknüpfen. Wir haben ja keinen Grund, die Entstehung der beiden Kapitel zeitlich zu trennen. Wenn übrigens unser Verfasser einen vorliegenden Psalm in dieser Weise umgearbeitet hätte, würde er wohl nicht so gedankenlos gewesen sein, derartige Mängel zu übersehen. Weiter fragt *M. Löhr:* „Ist nicht vielleicht auch ... in V. 19—21 der schwierige Gedankengang, V. 24 (Ende) die Wiederholung von V. 21 (Ende) irgendwie durch die Umarbeitung des ursprünglichen Textes zum Akrostichon verschuldet?"[1]) Wenn

---

[1]) ZatW. 24 (1904) 7 f.

irgend ein schwieriger Gedankengang zur Vermutung der Umarbeitung hinreichte, dann müßte faßt jedes orientalische Gedicht von etwas größerer Ausdehnung als überarbeitet angesehen werden; denn kaum eines ist von solchen Schwierigkeiten frei. Was aber den Schluß von V. 24 und 21 angeht, so ist er zunächst in beiden Zeilen nicht völlig gleich; wenn ferner der Verfasser des ursprünglichen Psalms zwei benachbarten Halbversen einen gleichen oder ähnlichen Wortlaut geben konnte, warum sollte das nicht bei dem Dichter unseres Liedes, auch wenn er kein bereits vorliegendes ummodelte, ebenfalls anzunehmen sein? Weshalb wird dann nicht auch Kap. 1, wo doch die Wiederholungen viel zahlreicher sind, als Umarbeitung angesehen? „Sollte sich der Verfasser nicht auch in V. 11 den akrostichischen Anfang durch Umstellung der ihm vorliegenden Wortstellung סורר דרכי verschafft haben?“ (S. 7). Eine gleiche Frage könnte man stellen für 1,10.13; 2,12 und andere Verse, ohne deshalb dieselbe Folgerung ziehen zu wollen. Die Akrostichis, zumal in der Kap. 3 gesteigerten Form, ist eben eine Fessel, die mehr oder minder hemmend wirkt und daher zuweilen Abweichungen von der regelmäßigen Wortstellung veranlaßt. Die für die akrostichische Umarbeitung von V. 1—24 vorgeführten Gründe sind also völlig nichtssagend. *M. Löhr* aber folgert weiter: „Ist aber für Kap. 1—24 ursprünglich nichtakrostichische Form anzunehmen, so folgt dasselbe auch für den andern Psalm V. 52—66. In der Tat erwecken wenigstens V. 56 und V. 63 den Eindruck, durch Änderung der Wortstellung in die erforderliche akrostichische Form gebracht zu sein“ (S. 8). Da für die ursprünglich nicht-akrostichische Form von V. 1—24 auch kein einziger stichhaltiger Grund beigebracht ist, so ist auch die obige Folgerung völlig unberechtigt. Auch der Hinweis auf V. 56 und 63 beweist nichts, wie eben angedeutet.

„Die zwei oben erwähnten Psalmen hat der Verfasser (unsers Kapitels) vermutlich nicht selbst verfaßt, sondern vorgefunden und verarbeitet. Das lehrt m. E. in erster Linie ihr im großen und ganzen sehr allgemeiner Inhalt. Wären sie von Haus aus auf Jeremias gedichtet, so dürfte man eine konkretere Schilderung erwarten, etwa

in der Darstellung des Unglücks im ersten oder in der Charakteristik der Gegner im zweiten" (S. 7).

Wenn der Verfasser nun einmal zwei vorliegende Psalmen akrostichisch umgearbeitet und einem größeren Ganzen einverleibt haben soll, dann hat er sie gewiß nicht selbst erst gedichtet und dann umgemodelt; viel bequemer war es doch, fremde Erzeugnisse zu verwerten, mochte er sich dadurch auch den Vorwurf geistiger Freibeuterei zuziehen. Aber der angeführte Grund beweist nichts; denn die Widersacher des Propheten waren ja allgemein bekannt und sie V. 52 ff näher zu kennzeichnen, durfte wohl zu der Zeit und bei dieser Gelegenheit höchst überflüssig erscheinen, zumal da es hier vor allem darauf ankommt, die Erhörung seines hilfeflehenden Gebetes zu berichten. In V. 1 ff aber will der Sänger vor allem seine inneren Leiden, die aus seiner prophetischen Sendung hervorgingen, zum Ausdruck bringen. Schon dem Gegenstand entsprechend muß die Darstellung etwas allgemein gehalten sein. Da es ihm ferner offenbar etwas schwer fällt, dafür den eigentlichen Ausdruck zu finden, so hilft er sich mit mannigfachen, zuweilen nicht recht faßlichen Bildern, mit denen er aber durchaus den Eindruck eines schweren Leidens erzielt. Im übrigen war die ganze Leidensgeschichte des Jeremias stadtbekannt; eine konkretere Schilderung war nicht erfordert, wurde vielleicht aus zartfühlender Rücksicht auf die Zeitgenossen absichtlich unterlassen. Es ist also weder für die Annahme zweier ursprünglich selbständiger Psalmen noch für die Vermutung einer akrostichischen Umarbeitung der geringste Anhaltspunkt gegeben. Damit ist auch die fernere Aufstellung *M. Löhrs,* das Mittelstück V. 25—51 sei eigens vom Dichter verfaßt, um die beiden Teile miteinander zu verbinden, von selbst hinfällig.

Auch die Bedeutung unsers Kapitels scheint von *M. Löhr* verkannt zu sein: „Der Verfasser beabsichtigt mit seinem ganzen Gedicht, den Propheten Jeremias auftreten und unter Hinweis auf sein eigenes Lebensgeschick an das Volk eine Art Bußpredigt halten zu lassen" (S. 5). Das dürfte denn doch der Stellung unsers Gedichtes in-

mitten der Klagelieder nicht gerecht werden. Die andern vier Kapitel behandeln alle das nationale Unglück. Unser Lied aber bildet, wie allgemein anerkannt wird, den Mittel- und Höhepunkt der ganzen Sammlung. Da kann seine Bedeutung nicht damit erschöpft sein, daß es den Propheten auftreten und eine Bußpredigt halten läßt. Auch hier muß das Schicksal der Gesamtheit im Vordergrund stehen, Jeremias kann nur eine dienende Gestalt sein. Bei aller Betonung der Furchtbarkeit des Strafgerichts wollen die Lieder doch nicht eigentlich das allgemeine Unglück in seinen Einzelheiten ausmalen, sondern vor allem das Volk in dem unermeßlichen Jammer vor Verzweiflung bewahren, es in dem göttlichen Gerichte eine gerechte Strafe erkennen lehren und durch Buße und Vertrauen zu Gott zurückführen. Das beweist der Schluß der einzelnen Gedichte, der überall direkt oder indirekt die Erwartung eines göttlichen Eingreifens ausdrückt. Was Kap. 1 und 2 in steter Steigerung angebahnt haben, das führt unser Kapitel zum Höhepunkt: es enthüllt die Bedeutung des furchtbaren Strafgerichts im Plane der Vorsehung, stellt den Propheten als Leidensvorbild auf und gibt in seinen Heilserfahrungen ein Unterpfand für die ersehnte Schicksalswendung. Freilich trägt das Auftreten des Jeremias, des bedeutsamsten Vertreters der großen Zeit, dazu bei, unser Kapitel zum Höhepunkt der Dichtung zu machen; aber er hat zuletzt doch nur die Aufgabe, das Gesamtschicksal in die richtigen Bahnen zu leiten.

Schließlich ist noch eine kurze Besprechung der Ansicht *Löhrs* über V. 48—51 erforderlich.

Er sagt: „Daß Jeremias der Redende sein soll, tritt m. E. am klarsten in dem Ich-Abschnitt V. 48—51 hervor, der zu des Verfassers eigenster Schöpfung gehört. Man vergleiche Jer 14,17: Es sollen rinnen meine Augen von Tränen Tag und Nacht, nicht sollen sie ruhen; denn in großem Zusammenbruch ist zerschmettert die Jungfrau, Tochter meines Volkes, mit Thr 3,48 f: Wasserbäche rinnt mein Auge — ob des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes. Mein Auge ergießt sich ruhelos — ohne Unterbrechung. Man wird schwerlich umhin können, die Abhängigkeit der Threni-Stelle von der des Propheten einzuräumen.

Man berücksichtige noch die Stellen 8,23; 13,17; auch 9,17. Die Tränen des Ichs von V. 48—51 ferner sind Tränen der Fürbitte, wie V. 50 zeigt. Man beachte hierzu die häufige, wenn auch immer abgewiesene Fürbitte des Jeremias 7,16; 11,14; 14,11; 15,1 ... Die zahllosen Tränen somit über den Untergang des Volkes sind — das ist, wie mir scheint, eine kaum abzuweisende Folgerung — die des Propheten" (S. 5 f).

Die Ähnlichkeit der beiden Stellen ist allerdings so auffallend, daß man mit Recht annehmen kann, daß der Verfasser unseres Kapitels die Weissagungsschrift benutzt hat. Daraus möchte ich die Folgerung ziehen, daß als Verfasser füglich doch wohl am ersten Jeremias selbst in Frage komme. Aber daß der Sprechende nun auch der Prophet sein muß, folgt durchaus nicht; er kann diese Worte recht wohl einer andern Person in den Mund legen. Daß diese Person die Tochter Sion ist, haben wir oben (S. 519 f) gezeigt. Die Gedankengänge aber, die von den Tränen der Fürbitte aus über die Fürbitte des Propheten für sein Volk (bei der übrigens niemals von Tränen die Rede ist) zu der „kaum abzuweisenden Folgerung", daß die zahllosen Tränen die des Propheten sind, führen, sind zwar recht geistreich, haben jedoch mit Logik nichts zu tun.

Da somit die Auffassung *Löhrs* aller triftigen Gründe entbehrt, ist sie eine völlig haltlose Vermutung, die überdies auch zur Erklärung des Liedes nichts beiträgt. Auch alle Folgerungen in bezug auf die Person des Dichters und die Zeit der Abfassung sind ganz willkürlich.

4. Nach *K. Budde*[1]) spricht das ganze Kapitel ein einzelner, am wahrscheinlichsten Jeremias, der im allgemeinen über die Anfeindungen klagt, die er von seinen Volksgenossen zu erdulden hat, zwischendurch aber auch auf das allgemeine Leid Rücksicht nimmt (V. 40—51), um es zum Anlaß zu nehmen, zur Buße aufzufordern. — Jedoch die schroffen Übergänge vom Ich zum Wir (V. 40) und umgekehrt (V. 48), das unvermittelte Nebeneinanderstehen von V. 48—51 und V. 52 ff, die tiefen Einschnitte

---

[1]) AaO. S. 92.

zwischen V. 33 und 34 sowie zwischen V. 38 und 39, die wechselnde Auffassung der Feinde als persönlicher Feinde (V. 52—58) und als feindlicher Völker (V. 45—47) u. a. m. stehen dieser Erklärung entgegen. Wie unbefriedigend daher das ganze Stück dann auch bleibt, ist im 1. Teil ausführlich dargelegt worden. Freilich gibt das *Budde* offen zu, wenn er in der neuerdings so beliebten absprechenden Weise S. 92 schreibt: „Wir haben es mit ganz sekundärer Epigonenarbeit zu tun, die man kaum zu spät ansetzen kann“. Allein ein solches Urteil darf man über ein dichterisches Erzeugnis nicht fällen, bevor alle Erklärungsmöglichkeiten versucht sind. Unsere Auffassung aber zeigt, daß es sich wohl unter den andern Klageliedern sehen lassen kann.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

1. **Thomas von Aquin**, ein Lehrer der Wahrheit, von Prof. Dr. *W. Pohl.* 8° 38 S. Wien 1924, Mayer & Co. S 1.—.

2. **Thomas von Aquin** und die Philosophie der Gegenwart, von D. Dr. *Joseph Feldmann*, o. Professor der Philosophie an d. Akademie zu Paderborn. gr. 8° 48 S. Paderborn 1924, Bonifaciusdruckerei. M 1.25.

3. **Die Kulturphilosophie des hl. Thomas** von Aquin, von *Martin Grabmann.* 8° 217 S. Augsburg 1925, Benno Filser. M 4.50.

1. Das Jahr 1923 brachte den sechshundertsten Jahrestag der Heiligsprechung des „Fürsten der Scholastik", des hl. *Thomas v. Aquin.* Im Jahre darauf wurde die sechshundertfünfzigste Wiederkehr seines Todestages gefeiert. In das Jahr 1925 fiel der siebenhundertste Geburtstag dieses großen Kirchenlehrers und Philosophen. Diese Jubiläen riefen, wie es nicht anders zu erwarten war, eine Reihe von Schriften und Büchern hervor, die sich mit dem großen Aquinaten und seinem System befaßten. Eine dieser Schriften ist auch die vorliegende. Sie ist ein Vortrag, gehalten bei der akademischen Thomasfeier in Wien. In edler, gehobener Sprache bietet der Verf. eine Fülle von wertvollen Gedanken. Im ersten Teil dieser kurzen, interessanten Schrift wird gezeigt, daß dem Denken des großen Heiligen und Gelehrten der Zug zu großen Synthesen und der theozentrische Zug in besonderer Weise eigentümlich war. Da ist es vor allem, wie der Verf. (S. 8 ff) ausführt, die Synthese von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen, die uns in den Schriften des Engels der Schule entgegentritt. In dieser ersten Synthese sind die übrigen virtuell eingeschlossen: nämlich die Synthese der Erkenntniskräfte: Sinn, Verstand, Vernunft, Glaube (S. 12 ff), die Synthese „von materialen und objektiv-idealen immanenten Prinzipien"

(S. 16 f), „der idealen immanenten mit den idealen transzendenten Prinzipien“ (S. 18 f), „von Gott und Welt“ (S. 19), „von Sein und Erkennen“ (S. 20), „von natürlicher und sittlicher Welt“.

Im zweiten Teil sucht der Verf. nachzuweisen, wie aus den großen Synthesen im Denken des Aquinaten die „sozialplastischen Kräfte“ erwachsen, welche dazu angetan wären, die Völker zur religiösen, kirchlichen Einheit, zur Einheit des Denkens, zur sozialen und ethnischen Einheit zu führen (S. 22—36). — Wenn uns im zweiten Teil dieses Vortrages auch manches etwas gekünstelt und zu weit hergeholt erscheint, so sind es doch sehr beachtenswerte Gedanken, die der Redner hier entwickelt. Die kurze, inhaltreiche, im kirchlichen Geiste verfaßte Schrift kann allen gebildeten Lesern bestens empfohlen werden.

2. Über denselben Gegenstand handelt die Schrift *Feldmanns.* Der Inhalt dieser Broschüre ist eine sehr zeitgemäße Rechtfertigung der scholastischen Philosophie, wie sie vor allem vom Aquinaten vertreten wird. Mit ausgedehnter Sachkenntnis und abwägendem Urteil zeigt *F.*, daß der Engel der Schule auch für uns moderne Menschen von heute ein geistiger Führer ist, zu dem wir aufblicken können.

Der Verf. unternimmt in der vorliegenden Schrift mit dem Leser eine Wanderung durch die gegenwärtige philosophische Literatur und zeigt ihm an der Hand gewisser unleugbarer Tatsachen und Äußerungen der führenden Persönlichkeiten auf dem Gebiete der modernen Philosophie, daß in neuerer Zeit ein starkes Abrücken von *Kant* und eine auffallende Bewegung hin zur scholastischen Philosophie, wie sie vom großen Aquinaten vertreten wird, eingesetzt hat.

Diese rückläufige Bewegung, so führt der Verf. aus, vollzieht sich in der Kritik und Metaphysik (10—19), in der Naturphilosophie und Psychologie (19—23), in der Theodizee und in der Staats- und Gesellschaftslehre (23—31). Eine stattliche Reihe glänzender Zeugnisse zugunsten der Philosophie des hl. *Thomas* werden vorgeführt. Wir möchten nur zwei hier wiedergeben: „Es gibt im ganzen 19. Jahrh.“, so schreibt der bekannte Verfasser „des Unterganges des Abendlandes“, *Oswald Spengler*, „nicht eine Frage, welche die Scholastik nicht schon als eines ihrer Probleme entdeckt, durchdacht und in eine glänzende Fassung gebracht hätte“. Nach *P. L. Landsberg* ist die Hochscholastik geradezu „ein Augenblick der Erfüllung, der zwischen langer Sehnsuchtszeit und langer Zersetzung liegt. Auf diesem schmalen Gipfelgrat steht die monumentale Gestalt des Thomas“ (bei *F.* 30 f).

Nachdem der Verf. den Gegenwartswert der thomistischen Philosophie aufgezeigt hat, weist er auf die persönlichen Eigenschaften des großen Aquinaten hin, welche ihn auch für unsere Zeit als vorbildlichen Gelehrten und Forscher erscheinen lassen. „Es treten an ihm die Züge des modernen Gelehrtenideals leuchtend hervor: Strenge Sachlichkeit, die überall den geraden Weg der Wahrheit beschreitet; seltene Selbständigkeit, die mit überlebten Traditionen bricht und neue Ziele und Wege zeigt; ein historisch-kritischer Sinn, der die wissenschaftliche Arbeit der Vergangenheit mit einer für seine Zeit bewundernswerten Kritik quellenmäßig erforscht und weitherzig verwertet; dazu ein unaufhörliches Ringen nach Problemen, das nicht rastet und ruht, von einer zur andern Schrift richtigstellt oder auch widerruft, das sich nicht nur an den immer schärferen und klareren Formulierungen der Gedanken, sondern auch an einem inneren Fortschritt des Denkens selber offenbart" (S. 31).

Der wohltuende, auf reicher Sachkenntnis gegründete Optimismus dieser Schrift sowie nicht wenige, besonders für die Jetztzeit lehrreiche und sehr beachtenswerte Bemerkungen (zB. S. 38ff) verdienen um so mehr unsere Anerkennung, als es heutzutage auch im Kreise katholischer Schriftsteller nicht an solchen fehlt, die aller gründlichen scholastischen Durchbildung bar, über *Thomas* und seine Philosophie abträglich und pessimistisch urteilen.

Zum Schlusse einige Bemerkungen. S. 17 behauptet *F.*, „daß führende Erkenntnistheoretiker der Gegenwart den kantisch-idealistischen Standpunkt verlassen und wieder thomistisch-realistischen Boden betreten haben". Unter diesen „führenden Erkenntnistheoretikern" wären die Vertreter des „kritischen Realismus" *Nic. Hartmann, O. Külpe, Aug. Messer, E. Becher* usw. zu verstehen. — Hier wäre zu erwägen: Solange der „kritische Realismus" mit *Aug. Messer* und anderen in der Erkenntnis der „Realität" im Gegensatz zur Lehre des thomistischen Realismus nur ein „Meinen" und „Glauben" erblickt und behauptet, die Realität werde weder „unmittelbar zur Gegebenheit gebracht", noch „könnte sie streng bewiesen werden"[1]) usw., kann wohl vom Verlassen des kantisch-idealistischen Standpunktes und von einer Annäherung an die thomistisch-realistische Auffassung gesprochen werden, aber doch nicht gut vom Betreten des „thomistisch-realistischen Bodens"[2]). Besteht doch

---

[1]) *A. Messer*, Der kritische Realismus, Karlsruhe 1923, S. 51.

[2]) Vgl. *Thomas*, S. theol. 1 q. 85 a. 2 und *M. Grabmann*, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, S. 127.

ein wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre des thomistischen Realismus, der eine direkte und sichere Erkenntnis der Realität annimmt, und der Auffassung „führender" Vertreter des „kritischen Realismus", nach denen es nur ein indirektes und unsicheres Erkennen der Realität geben soll. — In etwas zu rosigem Lichte sieht der Verf. wohl auch die Dinge, wenn er S. 27 darauf hinweist, daß *Windelband*, das Haupt des Badener Neukantianismus, im Widerspruch zu seiner Erkenntnistheorie, in der Religionsphilosophie die Existenz eines transzendenten Wesens postuliert, das er „das Heilige" nennt. Denn zwischen dem „Heiligen" *Windelbands* und dem göttlichen Wesen des Thomismus besteht ein himmelweiter Unterschied. Siehe *Windelband*, Präludien II⁹, S. 304 f u. 314 ff; vgl. hierzu unseren Aufsatz: „Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. *J. Hessens*" in dieser Zeitschrift 50 (1926) 152—157. — S. 30 findet sich eine dunkle Stelle, wo der Verf. die Ansicht auszusprechen scheint, die Neuscholastik täte gut daran, die Evidenz als Wahrheitskriterium fallen zu lassen. Wir halten diese Ansicht für falsch. Ein Aufgeben der objektiven Evidenz (denn von dieser sprechen wir) als Wahrheitskriterium wäre auf dem Gebiete der Erkenntnislehre nicht ein Fortschritt, sondern ein bedauerlicher Rückschritt, es wäre die Flucht vom Licht ins Dunkel. Wohin dieses Aufgeben führt, zeigt unter anderem der neueste Skeptizismus *Sawickis*, wie er in einer Abhandlung im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft (29 [1926] 1—8) und in seiner Schrift „Die Gottesbeweise" zum Ausdruck kommt.

S. 38 u. 41 scheint sich *F.* gegen jene neuscholastische Literatur auszusprechen, in der die Fragen nach rein scholastischer Methode und in lateinischer Sprache behandelt werden. Als Gründe werden geltend gemacht, daß eine solche Literatur niemals in akademischen Kreisen jene günstige Aufnahme gefunden hätte wie zB. die „Rivista di Filosofia Neoscholastica" und die Kulturzeitschrift „Vita e Pensiero" (38); sodann lege der moderne Geschmack Wert darauf, daß die wiedererweckte aristotelisch-scholastische Philosophie ihr antik-mittelalterliches Gewand durch ein neues, dem modernen Geschmack entsprechendes, ersetze (41).

Wir bemerken: Hier scheint der Verf. nicht hinlänglich zu unterscheiden zwischen jenen Schriften philosophischen Inhalts, welche für weitere Kreise berechnet sind (zB. philosophische Zeitschriften, Monographien, populärphilosophische Werke u. dgl.) und jener neuscholastischen Literatur, welche ausschließlich für Lehrzwecke an den betreffenden Unterrichtsanstalten hergestellt wird. Daß die ersteren mit Verzicht auf die „rein scholastische Methode" in moderner Sprache abgefaßt werden können, ist selbstverständlich. Wollte man aber alle lateinischen Textbücher abschaffen und an deren Stelle

solche setzen, die entweder deutsch oder französisch oder italienisch usw. geschrieben sind, und ginge man daran, die „rein scholastische Methode" mit einer modernen zu vertauschen, so würden sich die üblen Folgen bald zeigen. Es würde bald niemand mehr imstande sein, die großen Klassiker auf dem Gebiete der scholastischen Philosophie im Originaltext zu lesen und aus den Hauptquellen der Scholastik zu schöpfen; es ginge jene Klarheit und Präzision des Ausdrucks verloren, die gerade der in Rede stehenden lateinischen Literatur in so besonderer Weise eigen ist; man würde die geistige Durchbildung und Schulung im Denken vermissen, die beinahe ausschließlich durch Anwendung der streng scholastischen Methode erzielt wird. Wenn unter den modernen Philosophen viele sind, die wegen der Unklarheit ihrer Begriffe zu den „Doctores non intelligibiles" gehören, um einen Ausdruck *Paulsens* zu gebrauchen, und wenn in ihren Schriften so oft sich Argumente finden, deren sich diese Autoren selber schämen müßten, würden sie in scholastischer Form geboten, so trägt einen guten Teil der Schuld an diesem Übelstand — die Ausschaltung der „rein scholastischen Methode". Wir hätten in dieser sonst vorzüglichen Schrift von *Feldmann* auch ein Wort zugunsten der „scholastischen Methode" erwartet.

3. Zeigt *Feldmann* an der Hand mehr äußerer Quellen den Gegenwartswert der Philosophie des hl. *Thomas*, so bringt das vorliegende Werk des Prälaten und Münchener Universitätsprofessors Dr. *Grabmann* eine Darstellung der Kulturphilosophie des Aquinaten, die aus den Gedankenzusammenhängen und Texten des thomistischen Schrifttums selber herausgewachsen ist. Da in beiden Werken gezeigt wird, daß die Philosophie des großen Aquinaten auch für die Jetztzeit hohen Wert besitzt, so ergänzen sie sich gegenseitig.

G. beabsichtigt mit der gegenwärtigen Schrift nicht eine „vollständige, ins einzelne gehende Darstellung" der Kulturphilosophie des hl. *Thomas* zu geben; er will vielmehr ein Gesamtbild derselben zeichnen. In dieser Weise werden in einer einheitlichen, übersichtlichen Gesamtdarstellung die Auffassungen des englischen Lehrers von den religiösen, ethischen und sozialen Kulturgütern, von den Kulturwerten der Wissenschaft und von den ästhetischen Kulturwerten vorgeführt. Diese Abhandlungen bilden den Hauptteil und gleichsam den Kern dieser Schrift. Neben den genannten Ausführungen finden sich einleitende Gedanken, ferner ein Kapitel über die metaphysischen, psychologischen und ethischen Grundlagen der Kulturphilosophie des hl. *Thomas;* ein anderer Abschnitt belehrt uns über das „Nachwirken der thomistischen Kulturphilosophie" und zeigt uns *Thomas* in seinem Verhältnis

zur Renaissance. Das Schlußkapitel trägt die Überschrift: „Thomas von Aquin und die Kultur der Gegenwart".

Daß dieses inhaltsvolle, hochinteressante Werk mit reichster Sachkenntnis geschrieben ist, kann nicht überraschen; stammt es doch aus der Feder eines Thomaskenners und Fachgelehrten vom Rufe eines *Grabmann.* Die 17 Seiten Anmerkungen legen beredtes Zeugnis ab von der Menge der Literatur, die hier verwertet wurde, und zeigen auch, daß der Verf. zahlreiche Mitteilungen aus seinen handschriftlichen Forschungen eingeflochten hat.

Sehr gelungen erscheinen uns die Ausführungen über die Grundlagen der thomistischen Kulturphilosophie, wo *G.* unter anderem zeigt, daß im Gegensatz zu den luftigen Wertbegründungen moderner Idealisten die Kulturwerte des Aquinaten „ontisch begründet" sind und auf einer „metaphysischen Grundlage" ruhen. Schöne und tiefe Gedanken werden im 3. Kapitel entwickelt, das von religiös-ethischen Kulturwerten handelt. Mit großem Interesse wird der Leser den Ausführungen über den Kulturwert der Wissenschaft und über die Auffassung des hl. *Thomas* von der profanen Wissenschaft im besonderen folgen. Klar und geschickt wird die Schönheitstheorie des Aquinaten entwickelt (S. 149—154), und so gibt es vieles in dieser Schrift, das in besonderer Weise unsere Anerkennung verdient. Die „Kulturphilosophie des heil. Thomas" von *Grabmann* ist u. E. dazu angetan, nicht nur „etwas", wie der Verf. bescheiden meint, sondern s e h r v i e l „zum liebenden Verständnis der kulturellen Bedeutung der Philosophie und Weltanschauung des hl. Thomas von Aquin beizutragen".

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

S. Thomae Aquin. Summa Theologica. De novo edita cura et studio Collegii prov. Tolosanae apud S. Maximum. Prima pars. 16° (XXX et 1408 p.) A. Blot, Paris 1926.

Da nach den Vorschriften des Codex juris can. (can. 1366 § 2) die rationelle Philosophie und Theologie nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des englischen Lehrers an allen Seminarien und klösterlichen Lehranstalten vorgetragen werden soll, wurde schon oft der Wunsch geäußert, endlich einmal eine Ausgabe der theologischen Summe zu erhalten, die für den Schulunterricht passend wäre; eine solche müßte erstens billig sein, zweitens ein handliches Format besitzen, und drittens einen fehlerlosen, leicht leserlichen und soweit als möglich kritisch gesicherten Text bieten. Diesem Wunsche sucht die Firma *A. Blot* durch die oben angezeigte Ausgabe zu entsprechen. Die Summe soll

in sechs Bänden erscheinen, von denen der erste vorliegt. Das Format ist 15×10 cm; obwohl mehr als 1400 Seiten umfassend, beträgt die Dicke des Bandes, den Einband mitgerechnet, doch kaum mehr als 2·5 cm, da das Papier außerordentlich dünn ist. Freilich hat dies den großen Nachteil, daß der Druck an vielen Orten zu sehr durchschlägt, wodurch das Auge bei längerer Lesung leicht ermüdet. Die Typen sind hinlänglich groß, aber leider zu wenig scharf. Der Einband ist aus biegsamer Leinwand hergestellt. Man kann den Band bequem in der Tasche tragen.

Alles Lob verdient der Text, den der bekannte Thomaskommentator *Fr. Th. M. Pègues O. P.* besorgt hat. Demselben ist zwar kein kritischer Apparat beigegeben, auch fehlen die mehreren Ausgaben beigefügten Noten und Erklärungen und die den einzeln Artikeln vorausgeschickte Conclusio. Der wahre Thomasforscher wird dies nicht bedauern, sondern es eher freudig begrüßen, daß er den Text des hl. *Thomas* ohne fremde Zutaten vor sich hat. Dieser ist nach den besten und sichersten Lesearten hergestellt und, soweit ich konstatieren kann, ziemlich frei von Druckfehlern.

Manchmal hat *P.* aus inneren Gründen eine Änderung vorgenommen; so setzt er zB. 1 q. 44 durchgängig „causatum" anstatt „creatum", da *Thomas* erst in der folgenden Quaestio vom „modus emanationis rerum a primo principio", d. h. von der Schöpfung aus nichts handelt. 1 q. 5 a. 4 ad 1 findet sich in allen bisherigen Ausgaben der Satz: „nam et sensus ratio quaedam est"; *P.* ändert das „ratio" in „proportio", weil der Zusammenhang es fordert. In den bisherigen Ausgaben hat die q. 47 nur drei Artikel; *P.* fügt auf Grund des cod. 138 der Bibliotheca casinensis zwischen dem zweiten und dritten einen neuen Artikel ein: „Utrum in creaturis sit ordo agentium", da er zur Vollständigkeit der Quaestio erforderlich ist und *Thomas* selbst in der folgenden Quaestio auf ihn ausdrücklich verweist. Da dieser neue Artikel einer der schönsten ist, sind wir dem Herausgaber dafür sehr dankbar. In der prima secundae werden die Reihenfolgen der q. 24 und 25 aus inneren Gründen vertauscht, was bei Zitationen nach der neuen Ausgabe zu beachten ist.

Auch bezüglich der Titel der Artikel hat *P.* eine Änderung vorgenommen, indem er sie immer aus den ersten Worten, die dem „Videtur quod" folgen, hernimmt, und nicht bald aus diesen Worten, bald aus dem Summarium quaestionis, wie es in den meisten Ausgaben der Fall ist. Im corpus articuli setzt er nach dem „Respondeo" immer einen Punkt und liest daher: „Respondeo. — Dicendum quod", nicht wie bisher: „Respondeo dicendum quod".

Ebenso schreibt er bei der Antwort auf die Objektionen immer: „Ad primum ergo. — Dicendum quod"; „Ad secundum. — Dicendum quod" usw. Sein hauptsächliches Augenmerk hat er auf eine richtige Interpunktion des Textes gelegt, da er von der ganz richtigen Voraussetzung ausging, daß eine solche in vielen Fällen der beste Kommentar sei.

Über den Preis der neuen Ausgabe wurde uns keine Mitteilung gemacht; wir wollen hoffen, daß derselbe bescheiden sei und auch den weniger bemittelten Schülern die Anschaffung ermögliche. Ist dies der Fall, so zweifeln wir nicht, daß dieselbe eine sehr weite Verbreitung finden und recht viel zu einem immer eifrigeren Studium des Hauptwerkes des englischen Lehrers beitragen wird.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Franz Brentano, **Psychologie vom empirischen Standpunkt.** Herausg. von *Oskar Kraus.* Erster Band kl. 8° (XCVII u. 279 S.); zweiter Band: Von der Klassifikation der psychischen Phaenomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlaß. (XXIII u. 338 S.) (Philosophische Bibliothek, 192 und 193). Leipzig 1924/25, Felix Meiner. M 8.— u. 10.—; geb. M 10.— u. 12.—.

Die große Bedeutung *Fr. Brentanos* in der neuesten Philosophie beweisen die vielen Richtungen, die auf seiner Gedankenwelt fußen, wenn sie auch wieder vielfach andere Wege als die des Meisters gegangen sind. So gehen, um nur einige zu nennen, auf ihn zurück *Stumpf, Marty, Husserl, Hillebrand, Meinong, Ehrenfels, Höfler, Twardowski, Kastil.* Darum ist es aufrichtig zu begrüßen, daß die schon seit geraumer Zeit vergriffenen Werke in einer Gesamtausgabe der breiteren Öffentlichkeit wieder zugänglich werden, und dies um so mehr, als nach der jetzigen Anlage des Werkes auch das allmählige Werden der Ansichten *Br.s* und seine endgültigen Auffassungen aus Briefen, Diktaten und anderweitigem Nachlaß in anerkennenswerter Weise vorgelegt werden.

Die umfangreiche Einleitung des Herausgebers zum ersten Band weist ausführlich auf diese letzten Stellungnahmen *Br.s* hin und die Pflicht, doch endlich diese als *Br.s* Lehre darzulegen, nicht aber Anschauungen, die er selbst aufgegeben hatte.

Hauptfragepunkte des ersten Bandes sind: Unterschied von physisch und psychisch, Wesen des Bewußtseins. Das Charakteristische des Psychischen sei die intentionelle Inexistenz, welch letzterer Begriff aber in *Br.s* Auffassung einen bedeutenden

Wandel durchgemacht hat, so daß schließlich damit nichts anderes mehr gesagt sein soll, als daß ein ein etwas Vorstellender existiere, wobei der andere Terminus „etwas" keinesfalls existieren müsse; die psychische Relation sei darum etwas „Relativliches", das nur einen existierenden Terminus erfordere, das aber nicht gedacht werden könne, ohne daß zwei Termini, der eine in recto, der andere in obliquo, erfaßt werden. Diese Anschauung scheint mir haltbar.

Vielen scheint die intentionelle Inexistenz als Characteristicum des Psychischen nicht zutreffend, da dies zB. für Schmerz, Sinnesqualitäten nicht anwendbar sei. Doch was das Erstere anlangt, so ist nach *Br.* jeder psychische Akt ein Bewußtsein von sich selbst, darum sich nicht bloß reell, sondern auch intentionell „inexistierend". Die Sinnesqualitäten nennt er physisch, wenn auch nur phänomenal existierend. Meint nun jemand, man müsse sie psychisch heißen, so ließe sich auch dies vom Standpunkt *Br.s* aus rechtfertigen, da er sie ja zunächst nichts Reelles außer dem sie vorstellenden Ich sein läßt, und sie deshalb gleichsam nur eine Seite an einem Psychischen sind. So könnte man weitherzig jene Charakteristik noch retten.

Was das Wesen des Bewußtseins anlangt, so verteidigt *Br.* dem Sinne nach die conscientia directa der neueren Scholastiker, nach der jeder psychische Akt in obliquo auch eine Kunde von sich selbst sei. Freilich hatte *Br.* anfangs noch zwei weitere Beziehungen in jeden psychischen Akt hineingelegt, eine Anerkennung und ein Gefühl seiner selbst. Doch Letzteres nahm er zurück (s. 2,139); eine Anerkennung bezüglich seiner selbst mag man zwar im Urteil finden und in äquivalenten Akten, wohl aber nicht in reinen Vorstellungen.

Der zweite Band behandelt die drei Grundklassen der psychischen Phänomene, Vorstellung, Urteil, Gemütsbewegung. Daran schließen sich 17 Abhandlungen, welche insgesamt sehr lehrreich sind für ein tieferes Eindringen in *Br.s* Philosophie. So entwickelt er hier seine Auffassung der mentalen Inexistenz, des immanenten Objektes, den synsemantischen Charakter von „Gegenstand, Objekt, Inhalt"; den negativen Charakter der apriorischen Axiome, seine Stellungnahme zu den verschiedenen Seinsschichten Neuerer, zu zeitlos existierenden Gegenständen, zum Sein der Universalien, zu den entia rationis usw. Wenn es da öfter heißt, abstrakte, ideale Gebilde seien Fiktionen, so kann das wohl nur in dem Sinne richtig sein, daß hiebei das menschliche Erkennen dem Ausgedrückten ein Gepräge gibt, das ihm nur als Gedachtem zukommt, aber doch zugleich ein Fundament in den Dingen hat.

Die zahlreichen Anmerkungen des Herausgebers sind im Geiste eines dankbaren und verstehenden Schülers geschrieben, der mit Liebe nach dem Sinne des Lehrers dessen jetzt totes Wort interpretiert.

Innsbruck. Fr. Katzinger S. J.

Die Gottesbeweise. Von *Fr. Sawicki.* 8° (VII u. 206 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 4.50, geb. M 6.–.

In diesem Buche legt uns *S.* das Ergebnis einer neuen kritischen Überprüfung der herkömmlichen Gottesbeweise und ihrer Grundlagen vor. Bei diesen Untersuchungen verfolgte er nicht den Zweck, „das Wankende, so gut es eben angeht, zu stützen, sondern Grundsatz war, das unzulänglich Begründete möglichst auszuscheiden oder doch klar als solches zu bezeichnen“ (S. III). Neben der Kritik sollte aber auch dem positiven Aufbau gedient werden. Durch diese Erwägungen wollte der Verf. zunächst für sich selber eine Klärung und Vertiefung der Erkenntnis gewinnen, aber er hofft, daß sie „vielleicht auch anderen dienen, die, unbefriedigt durch die übliche Darstellung der Gottesbeweise, nach einem Werke suchen, das die Grundlagen der Beweise einer neuen Prüfung unterwirft und hierbei dem begründeten Zweifel sein volles Recht gibt“ (S. IV).

Niemand wird an der Berechtigung dieses Vorgehens zweifeln. Bei aller Anerkennung für das Gute, das sich in dem Buche findet, muß ich indes gestehen, daß ich hinsichtlich des Ergebnisses vielfach nicht zustimmen kann und das gerade in den wesentlichsten Punkten. Manche „althergebrachte und durch angesehene Autoritäten gestützte Gedankengänge“ (S. 10) scheinen mir durch die dagegen erhobenen Bedenken keineswegs entkräftet und auch die neue Darlegung der Grundlagen der Gottesbeweise finde ich bei weitem nicht so solid begründet wie die alte, ja in letzter Linie durchaus unhaltbar.

Einen weiten Raum nehmen die Voruntersuchungen zu den Gottesbeweisen ein, wobei besonders der Satz vom zureichenden Grund und das Kausalproblem ausführlich besprochen werden (S. 1—82). Die Gottesbeweise selbst werden in die kosmologischen und psychologischen eingeteilt und vor allem bei den ersteren wird ein dreifacher Ausgangspunkt zugrunde gelegt: das Dasein der Welt (Kontingenzbeweis), das Weltgeschehen (Kausalitätsbeweis), die Wesenseinrichung der Dinge (nomologischer und teleologischer Beweis). Eine besondere Bedeutung wird durchweg dem Kontingenzbeweis zuerkannt. Den Abschluß bildet eine kurze Darlegung über den metaphysischen

und religiösen Gottesbegriff, wobei das rationale Element doch zu sehr eingeschränkt wird.

Ohne auf viele Einzelheiten einzugehen, sollen hier doch einige der wichtigeren Gedanken hervorgehoben werden.

Der eben angedeutete Kontingenzbeweis verdient mit Recht den ersten Platz. Er führt uns nicht nur zur Annahme eines ens a se, weil nicht alles ein ens ab alio sein kann, sondern weist auch die Überweltlichkeit des ens a se nach aus den entgegengesetzten Wesenseigenschaften, die dem ens a se und den Dingen der Welt zukommen. Auf diesem Gedankengang hat auch *O. Zimmermann* in ausführlicherer Weise seine Gottesbeweise aufgebaut. (Vgl. dazu diese Zeitschrift 45 [1921] 105 und 48 [1924] 423 f). Hinsichtlich der Ableitung der Wesenseigenschaften des ens a se hat aber *S.* mit Unrecht manche guten Gedankengänge der Vorzeit preisgegeben. Um das zu zeigen, genüge der Hinweis, daß *Suarez* selber gegen seine Ableitung der Einzigkeit aus der Aseität den gleichen Einwand erhebt, den *S.* dagegen vorbringt (S. 104) und seine Beweisführung dennoch mit gutem Grunde aufrecht erhält (Disp. Met. 29 s. 3 n. 9–11). *S.* übersieht hier auch, daß von einer Mehrheit von entia a se nur unter der Voraussetzung gesprochen werden kann, daß die Aseität allen in gleicher Weise (univoce), nicht nur analog zukommt. Ferner gehört es zum Wesensbegriff des ens a se im Gegensatz zum ens contingens, daß ihm alle nicht nur qualitativen, sondern auch numerischen Bestimmtheiten wesentlich sind. Damit ist aber die Einzigkeit und auch die Unveränderlichkeit notwendig gegeben, so wie der Mensch notwendig nur einzig und unveränderlich wäre, wenn es ihm wesentlich wäre, qualitativ und numerisch dieser Petrus zu sein. (Vgl. *Suarez* a. a. O.) Ebenso kann auch den Ausführungen *S.s* über die Unveränderlichkeit und unendliche Vollkommenheit des ens a se und das Geheimnis der Aseität nicht in jeder Hinsicht zugestimmt werden.

In anderer Hinsicht wird die Kontingenz wiederum zu sehr betont, indem auch die Beweise aus der Ordnung, der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit nur auf diesem Wege ihr Ziel erreichen sollen. Dadurch wird diesen Beweisen der ihnen eigene Charakter genommen. Wenn *S.* das (S. 149 u. 166) damit begründet, daß die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit als solche nicht über sich hinausweisen, weil sich letztere doch im höchsten Maße gerade im absoluten Geiste finde, so hat das nicht viel zu bedeuten. Der diesen Beweisen eigene Aufbau ist doch dieser: Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit verlangen Intelligenz. Ist diese in den Naturdingen selber zu finden,

dann weisen sie nicht über sich hinaus, sondern tragen die Erklärung in sich. Fehlt aber den Naturdingen die Vernunft oder kann wenigstens die im Menschen vorhandene Vernunft nicht in Betracht kommen, dann verlangt die vorhandene Weltordnung eine überweltliche Intelligenz. So ist gerade der Umstand, daß den Naturdingen die Vernunft fehlt, entscheidend für diesen Gottesbeweis. Gewiß könnte auch dann noch, wenn alle zielstrebigen Dinge vernunftbegabt wären, ein Kontingenzbeweis geführt werden. Um zu einer absoluten Vernunft und zugleich dem Weltschöpfer zu gelangen, bedarf es allerdings noch einer Ergänzung. Hier kommt es auch auf die genauere Bestimmung des Gottesbegriffes an, der den Beweisen zugrunde gelegt wird.

Das Gleiche gilt auch für die Beweise aus dem Ursprung des Lebens und besonders der Menschenseele, deren Bedeutung *S.* mit Unrecht so sehr einschränkt. Gerade hier zeigt es sich, daß seine Kritik aus unbegründetem Zweifel vielfach zu weit geht. Es erweckt auch den Anschein, als ob er, der Natur der Sache widerstreitend, bei den Gottesbeweisen eine mathematische Stringenz fordern wollte[1]). Nur so sind manche Bedenken begreiflich, die offenbar allen Ernstes gegen die Stichhältigkeit dieser Beweise erhoben werden.

Könnten wir wirklich mit der Möglichkeit der Entwicklung des Organischen aus dem Anorganischen rechnen, in dem es irgendwie angelegt war (S. 138), so müßte sich diese Entwicklung auch jetzt noch auf natürlichem oder künstlichem Weg wiederholen lassen. Ebensowenig begründet ist es, mit der Möglichkeit zu rechnen, „daß das Psychische schon in der Pflanzenwelt oder gar im Anorganischen vorkommt“, in den großen Weltkörpern wie in den kleinsten Atomen (S. 140). Ferner soll nach *S.*, ohne das Dasein eines weisen Gottes bereits vorauszusetzen, die Möglichkeit offen bleiben, „daß es im Tierreich von vornherein eine Entwicklungsreihe gab, die auch die Anlagen des Geistes besaß, ohne sie allerdings zunächst betätigen zu können. Aus einer solchen Anlage hätte das Geistesleben des Menschen hervorgehen können, ähnlich wie das Geistesleben des reifen Menschen sich aus den Anlagen des Kindes entwickelt, das zunächst

---

[1]) Vgl. dazu das Werk unseres am 23. Juni d. J. allzufrüh verstorbenen Mitarbeiters *A. Inauen S. J.*, Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis (Philosophie und Grenzwissenschaften I. 5, Innsbruck 1925, S. 4 u. 24—26). Die hier erwähnte „freie Gewißheit“ ist von dem ‚Akt des Glaubens und Vertrauens an die Vernunft‘ im Sinne *S.* wesentlich verschieden.

auch des Vernunftgebrauches entbehrt" (S. 141). Auch gegen die Präexistenz der Seele sprechen unabhängig vom Dasein Gottes, hinreichende philosophische Gründe. Wenn es endlich heißt: „Der Kreatianismus behauptet zwar, daß die Menschenseele nur unmittelbar durch Gott geschaffen werden könne, aber dem Kreatianismus steht auch in der katholischen Philosophie der Generatianismus gegenüber, der die Seele wie den Körper unmittelbar durch den Zeugungsakt entstanden denkt" (S. 142), so könnte man glauben, es werde auch heutzutage über diese Frage in der katholischen Philosophie in gleicher Weise disputiert, wie etwa über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Menge oder der actio in distans!

Viel folgenschwerer sind die Ausführungen *S.s* über die Grundlagen der Gottesbeweise. Der Satz vom zureichenden Grund drückt nach ihm keine absolute Vernunftnotwendigkeit aus. Er ist weder in sich unmittelbar evident, noch läßt er sich auf den evidenten Satz vom Widerspruch zurückführen. Wenn wir dennoch an seiner allgemeinen Geltung festhalten, so handelt es sich „in letzter Linie — dieser Sachverhalt sei ganz klar herausgestellt — um einen Akt des Vertrauens, nicht um ein Wissen, sondern um einen Akt des Glaubens an die Herrschaft der Vernunft im Dasein" (S. 31). „Dieses Vertrauen ist ein Postulat, eine Forderung und notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja des menschlichen Denkens überhaupt" (S. 31). An anderer Stelle (Der letzte Grund der Gewißheit: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 39 [1926] 1—8) wird dieses Vertrauen im Gegensatz zur Evidenz geradezu als der letzte Grund der Gewißheit bezeichnet. Aus dieser Auffassung des Satzes vom zureichenden Grund ergibt sich von selbst, daß auch dem Kausalgesetz der analytische Charakter abgesprochen und seine allgemeine Geltung für die ganze Seinswelt ebenfalls nur durch einen Akt des Vertrauens angenommen wird.

Damit hat sich *S.* auf einen Standpunkt begeben, der nach meiner Auffassung als unhaltbar bezeichnet werden muß. Das gilt besonders für diesen Akt des Vertrauens als den letzten Grund der Gewißheit.

Bezüglich des Satzes vom zureichenden Grund und des analytischen Charakters des Kausalgesetzes kann hier von einer weiteren Erörterung abgesehen werden, da in dieser Zeitschrift ausführlich dazu Stellung genommen wurde (47 [1923] 329—368; 48 [1924] 196

—225)[1]. Bemerkt sei nur, daß wir nicht bloß dann von einem analytischen Satz sprechen können, wenn das Prädikat durch einfache Analyse des Subjektes gewonnen wird, sondern auch dann, wenn durch Vergleichung beider sei es unmittelbar oder mittelbar ihre notwendige Verknüpfung sich ergibt. Dies wird auch von *S.* zugegeben (S. 79), aber sonst zu wenig beachtet. Ferner kann nicht geleugnet werden, daß die Formulierung des Satzes vom zureichenden Grund: „Das, was Dasein hat, besitzt alles zum Dasein Erforderliche", evident ist und unmittelbar auf dem Satz vom Widerspruch beruht. In diesem Sinn gilt er ebensogut für das notwendige wie für das kontingente Dasein. Damit ist aber noch nicht gesagt, was dieses „zum Dasein Erforderliche" alles umfaßt, ob dazu zB. außer der Möglichkeit des Dinges oder dem Entstehen oder kontingenten Sein als solchem noch etwas anderes vorhanden sein muß. Das muß erst eine weitere Überlegung dartun, die, wenn sie folgerichtig ist, zugleich auch zum analytischen Charakter des Kausalgesetzes führt. (Vgl. diese Zeitschr. 48 [1924] 199 ff).

Noch viel weniger annehmbar ist aber die Auffassung *S.s* vom letzten Grund der Gewißheit unserer Erkenntnis, die letzthin nicht in der objektiven Evidenz, sondern in einem freiwilligen Akt des Vertrauens beruhen soll. Auf Grund dieses Vertrauens nehmen wir an, daß die obersten evidenten Wahrheiten, wie der Satz vom Widerspruch, auch für die Seinswelt allgemeine Geltung haben (S. 33 f). „Und wenn wir die Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft festhalten, so tun wir dies nicht, weil wir sie deutlich erkennen, sondern in einem Akt des Vertrauens zur Vernunft, in einem Akte des Glaubens an die Vernunft" (Philos. Jahrb. 39 [1926] 5)[2]. Diese Auffassung widerspricht der Natur des Erkennens und führt zu unannehmbaren Folgerungen.

---

[1]) Zu verschiedenen von *S.* hier berührten Fragen vgl. auch *B. Franzelin*, Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip (Philosophie und Grenzwissenschaften I. 3), Innsbruck 1924.

[2]) Im folgenden ist auch auf diesen Artikel Bezug genommen, weil er diesen Akt des „Vertrauens", der schon nach den „Gottesbeweisen" die letzte Grundlage unserer Überzeugung von der Objektivität und Wahrheit unserer Erkenntnis bildet, noch ausführlicher und klarer darlegt und konsequent auch auf die Überzeugung von der Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft ausdehnt. Hier wird er im Gegensatz zur objektiven Evidenz, ausdrücklich als der „letzte Grund der Gewißheit" hingestellt. Die folgenden Zitate beziehen sich auf diesen Artikel.

S. scheint auch die evidente Erkenntnis nicht so sehr als Einsicht in den objektiven Sachverhalt, sondern vielmehr so aufzufassen, daß unser Geist so organisiert ist und dies auch erkennt, daß er die Dinge in bestimmter Form denken muß, zB. entsprechend dem Satz vom Widerspruch. Daß sich auch das Sein der Dinge tatsächlich so verhält, ist uns nicht einsichtig gegeben, sondern wir nehmen es durch einen freien Akt des Vertrauens und des Glaubens an unsere Vernunft an.

Damit dürfte wohl der tiefste Grund aufgezeigt sein, weshalb der Verf. die Gewißheit letzthin nicht auf die objektive Evidenz, sondern auf einen Akt des Vertrauens gründen will. Auch die Evidenz verbürgt uns eben nicht die Wahrheit der Erkenntnis, d. h. die Übereinstimmung derselben mit dem objektiven Sachverhalt, weil uns dieser nicht unmittelbar „in sich", sondern immer nur „im Erkennen" gegeben ist und wir „deshalb unsere Erkenntnis nicht mit dem Objekt, wie es an sich ist, vergleichen können" (S. 4), was nach *S.* offenbar notwendig wäre, um die Einsicht in die Wahrheit unserer Erkenntnis zu gewinnen. Deshalb können wir immer nur vertrauen, daß der Sachverhalt in sich auch wirklich so sei, wie wir ihn im Erkennen erfassen, ohne daß uns diese Übereinstimmung jemals einsichtig werden könnte. Daraus wird es auch verständlich, daß *S.* selbst die Einsicht in die Wahrheitsbefähigung der Vernunft in Frage stellt und es als einen Fehlgriff bezeichnet, wenn man sie mit dem Satz vom Widerspruch und der eigenen Existenz auf die gleiche Stufe stellt und zu den „Grundgewißheiten" rechnet, die eines Beweises nicht bedürfen, weil sie von selbst einleuchten und jedem Zweifel widerstehen (S. 3).

Es genüge, hier auf folgendes hinzuweisen. Wir können und brauchen gewiß nicht alles zu beweisen; das ginge ja ins unendliche fort, sondern kommen zurück auf Tatsachen und Prinzipien, die unmittelbar in sich selbst evident gegeben sind. Dazu gehört ebenso wie der Satz vom Widerspruch und das eigene Dasein auch die Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit. Es ist tatsächlich ein Mißgriff und inkonsequent, die letztere von den beiden ersten „Grundgewißheiten" zu trennen. Denn mit der Erkenntnis dieser beiden „Grundgewißheiten", und dasselbe gilt für alle Tatsachen des Bewußtseins und jede evidente Erkenntnis überhaupt, ist auch die evidente Erkenntnis der Wahrheitsbefähigung der Vernunft mitgegeben, wenn auch nicht immer so reflex beachtet. Ohne die Einsicht in die Wahrheit der Erkenntnis ist eine evidente Erkenntnis überhaupt nicht möglich, auch nicht bei diesen ersten Grundgewißheiten. Sind also diese beiden Grundgewißheiten von selbst einleuchtend und über jeden Zweifel erhaben — und das sind sie eben durch die Evidenz — so ist es auch die Wahrheitsbefähigung der Vernunft.

Die Auffassung, daß wir selbst in der evidenten Erkenntnis das Objekt resp. den Sachverhalt immer nur „im Erkennen“, aber nicht in seinem „Ansich“ zu erreichen vermögen, widerspricht dem Wesen der Evidenz, die eben die Einsicht in den Sachverhalt selbst ist und sich auch als solche kundgibt und führte konsequent zu einer formellen Preisgabe der Erkenntnismöglichkeit eines transzendenten Objektes, Gott nicht ausgenommen. Denn statt zu „vertrauen“, zu „glauben“, daß unser Erkennen mit dem Objekt oder Sachverhalt in seinem „Ansich“ übereinstimmt, könnte man ebensogut und konsequent auch sagen: ignoramus et ignorabimus. Daß wir damit aber auf einen vollkommen unhaltbaren Standpunkt angelangt wären, versteht sich von selbst.

Damit erledigt sich auch die Forderung, daß wir, um die Einsicht in die Wahrheit unserer Erkenntnis zu gewinnen, diese mit dem Objekt wie es an sich ist, v e r g l e i c h e n müßten. Offenbart sich die Evidenz ihrem Wesen nach als Einsicht in den Sachverhalt selbst, ist mit jeder evidenten Erkenntnis notwendig auch die Einsicht in die Wahrheit derselben verbunden, so hat die Forderung eines derartigen Vergleichens keinen Sinn. Will man diese in jeder evidenten Erkenntnis notwendig mitgegebene Einsicht in die Wahrheit derselben als ein „Vergleichen“ bezeichnen, so ist über das Wort nicht zu streiten; dann ist es auch in jeder evidenten Erkenntnis vorhanden. Keineswegs aber ist es für die evidente Erkenntnis als solche, damit sie die Wahrheit verbürge, erfordert, daß wir sie durch einen eigenen Akt mit dem Objekt an sich vergleichen und so ihre Übereinstimmung mit demselben feststellen müßten. Das führte nicht nur zu einer unendlichen Reihe derartiger Akte, sondern widerspricht dem Wesen der Evidenz, die eben die Einsicht in den Sachverhalt selbst ist und sich selbst als solche in jeder evidenten Erkenntnis kundgibt.

Da es aber nach *S.* im Gegensatz zu dieser „intellektualistischen“ Auffassung fraglich bleibt, ob die Evidenz die Wahrheit verbürgt, so sieht er sich genötigt, sich nach einer anderen letzten Grundlage der Gewißheit und obersten Bürgschaft der Wahrheit und damit auch der Wahrheitsbefähigung der Vernunft umzusehen, die er in einem freien Akt des Glaubens und Vertrauens an die Vernunft findet. „Es kann als eine Erschütterung der Grundlagen dieses Intellektualismus erscheinen, wenn der Geltungswert der objektiven Evidenz selbst in einem Akt des Vertrauens verankert und damit der Gewißheit eine letzte anders geartete Grundlage gegeben wird“ (S. 1). Allein ebensowenig wie die Gewißheit vom eigenen Dasein und den Tatsachen des Bewußtseins gründet auch die Gewißheit von der Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit in einem freiwilligen Akt des Ver-

trauens an die Vernunft, durch den ich mich über den ernsten Zweifel hinwegsetze. Das wäre freilich eine „anders geartete Grundlage" der Gewißheit, aber auch eine solche, die jeder Gewißheit den festen Boden entzieht, weil sie konsequent dem Skeptizismus die Berechtigung zugestehen müßte.

Das erhellt zur Genüge aus den Darlegungen *S.s* Zunächst werden einige Gründe aufgezählt, die für die Wahrheitsbefähigung der Vernunft sprechen. Es wird hingewiesen auf die Unwillkürlichkeit dieser Überzeugung, die Tatsache, daß die Wahrheitsbefähigung des Geistes ein Postulat der Wissenschaft und jeder sinnvollen Betätigung der Vernunft ist, daß sie praktisch unmöglich völlig geleugnet werden kann und so unendlich viele Menschen in ihrem Urteil über so unendlich viele Sachverhalte übereinstimmen. Dann heißt es: „Wir haben also bedeutsame Gründe, die für die Wahrheitsbefähigung der Vernunft sprechen. Eine innere Evidenz aber ist damit nicht gewonnen. Und wenn hier Evidenz erreichbar wäre, so wäre, wie gesagt, immer noch zu fragen, ob die Evidenz die Wahrheit verbürgt. Es bleibt demnach für einen ernsten Zweifel Raum[1]). Wenn wir nun trotzdem an diesem Punkt mit unserem Zweifel Halt machen, so geschieht es offenbar nicht, weil der Zweifel durch die Natur der Sache ausgeschlossen ist, sondern es geschieht in einem freien Willensakte, in einer freien Beschränkung. Und wenn wir die Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft festhalten, so tun wir dies nicht, weil wir sie deutlich erkennen, sondern in einem Akte des Vertrauens zur Vernunft, in einem Akte des Glaubens an die Vernunft" (S. 5).

Die Folgerungen, die ich daraus ziehe, wird *S.* natürlich mit Entschiedenheit ablehnen. Aber ich glaube nicht, daß sie der Konsequenz entbehren. Ist die Wahrheitsbefähigung der Vernunft nicht evident erkennbar, ja bleibt trotz der Evidenz noch für einen ernsten Zweifel Raum, dann sind wir auf dem Standpunkt, wo jede Diskussionsmöglichkeit aufhört. Dann wird man auch jedem das Recht zugestehen müssen, sich dieses freien Willensaktes zur Überwindung dieses ernsten Zweifels an der Wahrheitsbefähigung der Vernunft zu enthalten. Damit wäre aber der absolute Skeptizismus als in sich berechtigt anerkannt. Jeder hätte ferner auch das Recht, allen sowohl natürlichen wie übernatürlichen Wahrheiten die Zustimmung zu versagen. Niemand hätte die Pflicht, irgend eine natürliche oder übernatürliche Wahrheit anzunehmen, auch nicht das Dasein

---

[1]) Von mir gesperrt.

Gottes. Ja er könnte es vernünftigerweise gar nicht tun. Denn auf einem Fundament, an dessen Tragfähigkeit ich ernstlich zweifeln kann, kann ich auch nicht vernünftigerweise mein ganzes Lebensgebäude aufrichten.

S. ist nun gewiß weit davon entfernt, diese Folgerungen zu ziehen, aber m. E. nur im Widerspruch mit sich selbst. Er sagt, daß die oben angeführten Gründe dieses Vertrauen hinlänglich vor der Vernunft rechtfertigen, so daß es nicht bloß als vernünftig, sondern als ein Vernunftgebot bezeichnet werden kann, insofern wir einsehen, daß es unvernünftig wäre, in unserer Erkenntnis mehr als Evidenz zu verlangen (S. 7). Wenn aber zwei Seiten vorher gesagt wird, daß trotz dieser angeführten Gründe und selbst trotz der Evidenz für einen ernsten Zweifel an der Wahrheitsbefähigung der Vernunft noch Raum bleibt, so kann es doch nicht ohne Widerspruch als unvernünftig bezeichnet werden, wenn man in unserer Erkenntnis noch mehr als Evidenz verlangen wollte und dieser freiwillige Akt des Vertrauens, der diesem ernsten Zweifel Halt gebieten soll, wäre in Wirklichkeit kein vernünftiges, sondern vielmehr ein blindes Vertrauen, auf jeden Fall kein Vernunftgebot.

Auf Grund dieser Bedenken muß man vor allem der neuen Grundlegung der Gottesbeweise und der Gewißheit überhaupt die Zustimmung versagen. Wenn die Besprechung gerade diese Kernfrage in den Vordergrund stellte, so sollte damit der Sache gedient, aber keineswegs dem Guten, das sich in dem Werke findet, die Anerkennung versagt werden.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Von Dr. *Jos. Lenz* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hsg. von Dr. *Georg Wunderle.* H. 3). 8° (VIII u. 132 S.) Würzburg 1923, C. J. Becker. M 2.50.

Kardinal Nikolaus von Kues ist auch in der Wissenschaft einer der größten Männer des ausgehenden Mittelalters, der das gesamte Wissen der Vorzeit in sich vereinigt. Obwohl er auch *Aristoteles* und *Thomas* kennt und schätzt, ist seine Geistesrichtung doch wesentlich platonisch-augustinisch eingestellt. Neben den Literaturangaben in seinen Werken bietet uns vor allem auch seine reichhaltige Bibliothek Einblick in die Quellen, aus denen er geschöpft hat. Viele Handschriften liefern durch die zahlreichen Randbemerkungen aus der Hand des gelehrten Kir-

chenfürsten den Beweis für sein fleißiges Studium derselben. *L.* hat nicht mit Unrecht diesen Weg eingeschlagen, um die Quellen für die „docta ignorantia“ aufzuzeigen. Es ergab sich so „eine wirklich geschlossene, lückenlose Reihe der benützten Literatur, der in platonisch-augustinisch-mystischer Richtung liegenden Philosophen“ (128).

Durch seine dunkle und nicht selten mißverständliche Schreibweise gab *Cusa* selber Anlaß zu Zweifeln an der Korrektheit seiner Lehre. Besonders in der Lehre von der coincidentia oppositorum in Gott hat man einen widerspruchsvollen, pantheistischen Gottesbegriff finden wollen. Doch mit Unrecht. Nach den Untersuchungen von *L.* und *Ranft* (vgl. diese Zeitschr. 50 [1926] 417 ff) wird sich dieser Vorwurf nicht mehr erheben lassen. Damit ist auch die Überzeugung der Zeitgenossen des Kardinals gerechtfertigt, die nicht nur voll Bewunderung waren über seine Gelehrsamkeit, sondern auch keinen Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit hegten.

Im Mittelpunkt des ganzen Systems des großen Gelehrten und Mystikers steht die Gotteserkenntnis. Alles muß in ihrem Dienste stehen. Er stellt sie an den Anfang seines Systems, weil nur sie uns zu einer vollkommenen Welterkenntnis führt. Das Ergebnis jahrelanger Gedankenarbeit bildet die „Lehre von der Wissenschaft des Nichtwissens, die docta ignorantia, die zunächst Titel seines Werkes, der drei Bücher De docta ignorantia, ist, dann aber einen Hauptlehrpunkt bezeichnet, nämlich ein Wissen begleitet vom Bewußtsein des Nichtwissens, als solches zumal auf die mystische Gotteserkenntnis angewandt wird und schließlich zur Bezeichnung des Systems geworden ist“ (17). Die Darlegung der Grundlagen der in der docta ignorantia entwickelten Gotteslehre und ihre Beziehung zur Mystik des *Kuesers* ist das Hauptziel der vorliegenden Untersuchung.

Mit der docta ignorantia predigt der Kardinal keinen Skeptizismus, wie ihm mit Unrecht vorgeworfen wurde. Er steht nicht ausschließlich auf dem Standpunkt der negativen Theologie, sondern bekennt sich auch zur positiven Theologie, nur mit starker Betonung der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis. Diese kommt uns besonders zum Bewußtsein beim Gedanken, daß sich in Gott alles in unendlicher Fülle und absoluter Einheit findet. Der Einheitsgedanke spielt in seiner ganzen Gottes- und Weltauffassung eine große Rolle. Was Gott in Einheit in sich birgt, hat er in der Weltschöpfung entfaltet. Alles steht zu ihm im Abbild- und Teilnahmeverhältnis. Das vollkommenste Abbild Gottes ist der geschaffene Geist, der seinerseits

wieder das Urbild der unter ihm stehenden Dinge ist. Darum gewinnen wir auch die vollkommenste Gotteserkenntnis, wenn wir uns von den äußeren Dingen in unser Inneres zurückziehen. Besonderes Gewicht legt *L.* auf den Nachweis, daß die Lehre des Kardinals von der coincidentia oppositorum in Gott den Vorwurf des Widerspruches und Pantheismus nicht verdiene. Sie besagt nichts anderes, als daß Gott die Vollkommenheiten aller Dinge in eminenter Weise und in vollkommener Einheit in sich enthält. Dabei bleibt der Unterschied zwischen Gott und der Welt und der geschaffenen Vollkommenheiten unter sich unberührt; um so mehr ist diese Tatsache aber geeignet, uns die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis zum Bewußtsein zu bringen.

Dieses Bewußtsein von unserem Nichtwissen soll in Demut den Weg bereiten für den Glauben und für die Erhebung zur mystischen Gotteserkenntnis.

Nach *L.* hat der Kardinal in der Auffassung der Mystik einen Mittelweg eingeschlagen, indem er einerseits die mystischen Höhen jedem Gläubigen zugänglich macht, da sie den natürlichen Abschluß der wahren christlichen Frömmigkeit bilden, anderseits aber doch wiederum das Mystische in seiner höchsten Vollendung nicht nur die gewöhnliche christliche Frömmigkeit, sondern auch das gewöhnliche mystische Leben wesenhaft überragen läßt. Ein unmittelbares Schauen Gottes bleibt dem Jenseits vorbehalten.

Damit hätten wir offenbar zwei von einander wesentlich verschiedene „mystische" Zustände und die Frage wäre, welcher von ihnen im eigentlichen Sinn als Mystik bezeichnet werden kann. Wird das für den letzteren Zustand vorbehalten, dann wäre die Mystik im engeren und eigentlichen Sinn eine außerordentliche Gabe Gottes, die nicht jeder mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden erreichen kann. Hier dürfte die Auffassung des großen Kardinals von Cusa noch nicht ganz klargestellt sein.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Johannes Brunsmann S. V. D., **Lehrbuch der Apologetik.** I. Band: Religion und Offenbarung. 8° (XVI u. 406 S.) 1924. — II. Band: Kirche und Gottesglaube. (466 S.) 1926. Missionsdruckerei St. Gabriel bei Mödling.

Das vorliegende Lehrbuch der Apologetik des Dozenten der Apologetik an der theologischen Lehranstalt zu St. Gabriel bei Wien „ist aus dem Unterrichte hervorgegangen und möchte zunächst auch wieder Unterrichtszwecken dienen". Wenn man auch nicht behaupten könnte, daß wir fühlbaren Mangel an sol-

chen Büchern litten, so darf diese Arbeit doch als eine willkommene Bereicherung der Literatur auf diesem Gebiete bezeichnet werden. Was ihr eine besondere Bedeutung verleiht, ist die ausgiebige Verwertung der einschlägigen Literatur und der Ergebnisse der ethnologischen Studien, durch welche die St. Gabrieler Missionsanstalt rühmlichst bekannt ist. Außerdem zeichnet sich das Buch aus durch die große Klarheit sowohl in der sachlichen Behandlung des Stoffes als auch in der Form der Darstellung, so daß es sich nicht bloß als Schulbuch für Theologiestudierende, sondern auch als Handbuch für Katecheten der höheren Schulen und für Seelsorger zwecks Ausarbeitung von Vereinsvorträgen vorzüglich eignet.

Der erste bereits vor zwei Jahren erschienene Band behandelt den ersten und zweiten Teil der Apologetik (die natürliche Religion und die Offenbarung). Der zweite Band behandelt den dritten Teil (von der Kirche mit Einschluß des Glaubensaktes — „Analysis fidei"). Dieser zweite Band hat im Vergleich zum ersten teilweise mehr kompendiösen Charakter. So wird zB. die Lehre von der Inspiration der hl. Schrift verhältnismäßig kurz behandelt; damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß dabei etwas Wesentliches keine genügende Berücksichtigung gefunden hätte.

Der vom Autor I. B. S. 63 angegebene Grund, warum gegenwärtig viele Naturforscher in scharfem Gegensatze zur Religion stehen, ist gewiß zutreffend; aber der Hauptgrund davon dürfte wohl doch ein anderer sein. Er liegt auf ethischem Gebiete. Man kommt an der Tatsache nicht vorbei, daß der Glaube eine Gnade ist, deren man durch eigene Schuld verlustig gehen kann. Es wird auch hier dasjenige Geltung haben, was der Autor I. 110 f über die Entstehung des Heidentums sagt. Dabei kann man ihm trotzdem voll und ganz beistimmen, wenn er II. 388 sagt, daß unter anormalen Verhältnissen einmal ein Katholik einen subjektiven Grund haben kann, seinen Glauben zu bezweifeln oder zu ändern. Zu dieser Frage vgl. *M. Pribilla:* „Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels", Stimmen d. Zeit 109 (1924/25) 173—187. *Fr. Huerth:* „De inculpabili defectione a fide", Gregorianum 7 (1926) 3 ff; 203 ff.

Der Autor rechnet die Bücher Ruth, Tobias, Judith und Esther zu jener Literaturgattung, bei welcher wie bei den Parabeln, Allegorien und Dichtungen keine geschichtliche Wahrheit zu suchen ist, sondern bloß die wahre Lehre in geeigneter Weise veranschaulicht wird. Dies dürfte doch zu gewagt sein. Jedenfalls darf man dieselben nicht auf gleiche Linie stellen wie das Buch Job, bei welchem übrigens auch — abgesehen von der poetischen Einkleidung — eine geschichtliche Begebenheit als Tatsache angenommen werden muß (II. 304).

Im übrigen ist das Werk auf positiver, konservativer Grundlage aufgebaut, und dieser Umstand ist für dasselbe eine ganz besondere Empfehlung.

Innsbruck. Angelus Barbaria S. J.

Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre. Die Sakramente als Sinngebung in der kreatürlichen Welt. Von Pfarrer Lic. Dr. *Paul Bail.* 8° (IV u. 121 S.) Leipzig 1926, Klein.

Dieses Buch ist ein erneuter unwiderleglicher Beweis für die Zerfahrenheit der protestantischen Theologie in den wichtigsten Fragen des Christentums. *B.* findet in der neueren Sakramentslehre nicht weniger als 26 Haupttypen vertreten — von Nebentypen gar nicht zu reden —, und fügt dann einen neuen, natürlich den einzig richtigen, Typ hinzu: das Sakrament ist wesentlich als Sinngebung in der kreatürlichen Welt zu fassen. Ein solcher Wirrwarr mußte naturnotwendig entstehen, nachdem *Luther* die schon lange vor ihm in der ganzen Christenheit als einzig richtig geltende Auffassung des Sakraments preisgegeben hatte. Worin nun nach *B.* das Wesen des Sakraments besteht, ist schwer auszudrücken, wenn man anzunehmen gewillt ist, daß sich sein Sakramentsbegriff nicht in reinen Banalitäten erschöpft. Er sagt zwar (S. 65): „Ich habe eine große Hochachtung vor der Scholastik"; allein von Scholastik spürt man in seinem Buche nicht einen Hauch. Darum fällt es auch dem scholastisch denkenden Leser ungemein schwer, *B.s* Gedanken richtig zu erfassen.

Allem Anscheine nach sind nach ihm die kreatürlichen Sakramentselemente Wasser, Brot und Wein (als Lutheraner kennt *B.* nur zwei Sakramente) von Gott dazu bestimmt, im Empfänger die lebendige Überzeugung zu wecken, daß auch er eine Kreatur ist. In dieser Erkenntnis unterwirft er sich dem Gebrauch dieser irdischen Elemente und setzt damit den Bekenntnisakt, daß auch er eine Kreatur ist. Daß gerade das Kreatürliche des Wassers von ausschlaggebender Bedeutung sei, gehe daraus hervor, daß Christus erstens selber seine Taufe damals empfing, als er sichtbar in die öffentliche Welt eintrat, und zweitens die Taufe für uns kurz vor der Himmelfahrt, d. h. kurz vor seinem Scheiden aus der kreatürlichen Welt, einsetzte. Die Kreatürlichkeit von Brot und Wein sei dadurch besonders betont worden, daß sie von Christus als sein (kreatürliches) Fleisch und Blut und zwar unmittelbar vor seinem geschöpflichen Leiden und Sterben bezeichnet worden seien. Das alles gehört nach *B.* zum Einsetzungswort der Sakramente. Durch das Verheißungswort wird nun der Mensch beim bekenntnisvollen Gebrauch der irdischen Elemente der

Sakramentswirkungen teilhaft. Das geschieht so: Wie in der ganzen geschaffenen Welt, so ist auch in Wasser, Brot und Wein die Gottheit und zugleich (gemäß *Luthers* Erfindung von der Ubiquität, Allgegenwart des verklärten Leibes Christi) auch die ganze Menschheit des Erlösers gegenwärtig. Der Sakramentsempfänger erfaßt also mit den irdischen Elementen Wasser (!), Brot und Wein den allgegenwärtigen Christus, freilich vor allem psychologisch, indem das Verheißungswort das Bewußtsein der Allgegenwart gibt und zwar des die Sünden vergebenden Gottes. Damit ist dann ohne jede übernatürliche, dingliche Gnade durch den reinen Fiduzialakt die erwartete Sündenverzeihung und Verklärung gegeben. Der sakramentale Akt ist also nach *B.* ein „religiös besonders kräftiger Akt: der Weg zum Wort. Das Wort gibt uns mehr das Bewußtsein der Allgegenwart, im Sakrament empfinden wir kosmisch die Allgegenwart, mit der Natur beginnend, aufsteigend zu dem Gott, der Sünde vergibt. Das Wort gibt ethisch-religiöse Gewißheit, das Sakrament eine Art von Distanzgewißheit im Raume: Natur — Gott" (S. 90).

Zu dieser Sakramentsauffassung ist nichts zu bemerken, als daß sich der Verf. gründlich irrt, wenn er abschließend (S. 103) wörtlich sagt: „Ich glaube gezeigt zu haben, daß den von mir betretenen Weg der Protestant wie der Katholik (in einer Sakramentslehre, die wirklich Anspruch auf wissenschaftliche Haltbarkeit erhebt!) gehen kann".

Innsbruck. J. B. Umberg S. J.

1) *Joh. Fischer,* **Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch.** (Alttestamentl. Abhandlungen X, 2). Münster i. W. 1924, Aschendorff. 8° (XVI u. 120 S.) Mit einer Schrifttafel. M 5.25.

Ders., **Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch.** (Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 42). Gießen 1926, Töpelmann. 8° (II u. 44 S.) M 2.30.

2) *Franz Wutz,* **Die Psalmen** textkritisch untersucht. München. 1925, Kösel & Pustet. 8° (LXI u. 472 S.) M 27.—, geb. M 30.—.

Die Septuaginta[1]-Forschungen der Theologieprofessoren *Joh. Fischer* (Bamberg) und *Fr. Wutz* (Eichstätt) haben neue Probleme zur Diskussion gestellt. Da aber ihre einschlägigen Arbeiten sich enge berühren, so sei hier ein zusammenfassendes Referat über dieselben erstattet.

1. Welches war das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch, so lautet die Fragestellung der textkritischen Studie von

[1]) Abkürzung bei *Fischer* LXX, bei *Wutz* G.

Fischer. Diese Frage hat schon verschiedene Gelehrte beschäftigt: die einen haben sich für die alte (phönizische oder samaritanische) Schrift, die andern für die neue Schrift (aramäische oder Quadratschrift) ausgesprochen. In der Einleitung (S. XII—XV) berichtet *F.* über die bisherigen Untersuchungen und Vermutungen und zeigt zugleich (S. V—X), daß auf Grund der historischen Zeugnisse allein die Frage, ob die LXX-Vorlage in der alten oder bereits in der neuen aramäischen Schrift, bzw. Quadratschrift geschrieben war, sich nicht sicher entscheiden läßt: „Denn aus den angeführten Zeugnissen läßt sich ersehen, daß zu den Zeiten der LXX-Übersetzer die alte Schrift noch existierte und die neue schon existierte. Da aber zu Zeiten des Eliezer ben Jakob (d. i. in der zweiten Hälfte des ersten christl. Jahrh.s), ja zur Zeit Christi die Schreibung der Thora in Quadratschriftlettern als etwas Selbstverständliches und Gesetzmäßiges erscheint, da ferner die jüdische Tradition bezüglich des Schriftwechsels bis auf Ezra zurückweist, scheint mir das Zünglein der Wage doch etwas auszuschlagen für die Ansicht, daß die LXX-Vorlage auch im Pentateuch bereits in der sog. ‚assyrischen' Schrift, welche irgendwie eine Vorstufe der Quadratschrift bildete, geschrieben war" (S. IX f).

Um nun die Frage zur Klärung und Entscheidung zu bringen, untersucht *F.* in zwei Abschnitten die Buchstabenverwechslungen bei den LXX in den Eigennamen und dann im übrigen Text und konstatiert (S. 77), welches die drei Hauptverwechslungsgruppen des Alphabetes der LXX-Vorlage gewesen sind. Nachdem so die charakteristische Eigenart dieses Alphabets gekennzeichnet ist, frägt er weiter: „Wo ist nun das Alphabet, welchem die drei genannten Verwechslungsgruppen eigen sind, einzureihen?" Die Antwort hierauf wird im zweiten Teil an der Hand einer sorgfältig ausgearbeiteten Schrifttafel gegeben, welche in 35 Kolumnen die alte, mittlere und neue (aramäische) Schrift vor Augen führt. Kol. 36 ist ein Rekonstruktionsversuch des Alphabetes der LXX-Vorlage im Pt. Das Resultat ist folgendes (S. 115): „Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch war weder das althebräische noch das samaritanische, sondern, wie sich aus den verwechselten Buchstaben und Buchstabengruppen ergibt, ein neuaramäisches Alphabet, welches sich aber in manchen Formen bereits der Quadratschrift näherte".

F. hat dieses Resultat in mühsamer Untersuchung herausgearbeitet und gut begründet. Zu bemerken ist noch, daß der Abschnitt B des 1. Teiles: „Die Buchstabenverwechslungen im übrigen Text" eine Reihe beachtenswerter textkritischer Erörte-

rungen einzelner Pt-Stellen enthält, und daß die instruktive Schrifttafel für sich allein schon eine wertvolle Beigabe des Buches ist, für welche dem Verf. Anerkennung und Lob gebührt.

2. Nach *F.* lag also der LXX-Übersetzung des Pt ein hebräischer Text geschrieben in einem neuaramäischen (palästinensischen) Alphabet zugrunde, so daß die Nachricht des Aristeasbriefes, daß die Vorlage aus Jerusalem stammte, historisch sein könnte (S. 115). Anders lautet die These von *Fr. Wutz.* Nach ihm war die unmittelbare Vorlage für die G-Übersetzer nicht ein hebräischer Konsonantentext, sondern ein mit griechischen Buchstaben geschriebener Transkriptionstext. Am 9. April 1923 machte *W.* in einem auf dem deutschen Orientalistentag zu Berlin gehaltenen Vortrag seine Entdeckung der Öffentlichkeit bekannt. Der Vortrag erschien in den Theologischen Blättern II (1923) 111—16. Dieselbe Ansicht wiederholte er in einem Vortrage auf dem Orientalistentag in München am 3. Oktober 1924, erschienen im ZatW N. F. 2 (1925) 115—19. Weitere hieher gehörige Aufsätze veröffentlichte er in BZ 16 (1924) 193—213: „Die Bedeutung der Transkriptionen in der Septuaginta" u. ebda 17 (1925) 1—28: „Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuaginta". Eine eingehende Begründung seiner These legt er vor in der Schrift: „Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus" (BWAT hsg. von *R. Kittel,* N. F. Heft 9), Stuttgart 1925[1]). Der oben angezeigte Psalmenkommentar aber ist die erste zusammenhängende Probe, womit die Theorie der Transkriptionstexte auf ein ganzes biblisches Buch angewendet und zu erhärten versucht wird.

Gewisse Transkriptionen wurden in der griechischen Übersetzung mit Vorliebe angewendet, weil so das betreffende Wort in der transkribierten Form verständlicher blieb als in der Übersetzung, wie σαβαωθ, χερουβειμ. Letztere Form läuft durch die ganze Hl. Schrift. Aber diese regelmäßigen Transkriptionen kommen für die fragliche Theorie nicht eigentlich in Betracht. Den Schlüssel zum G-Problem bildet vielmehr jene sporadisch auftretende Gruppe von Transkriptionen, in welcher „hebräische Wörter, Verbalformen, die sonst regelmäßig übersetzt sind, mit einem Male transkribiert erscheinen". Diese sind nach *W.* „nichts anderes als die Reste eines griechisch-hebräischen Transkriptionstextes, aus dem die alten Übersetzer ihr Material schöpften ... Selbst der Pt macht davon keine Ausnahme, nur ist er nachträglich auf Grund eines offiziellen Exemplars einer palästinensi-

---

[1]) Zitiert im folgenden unter dem Titel „Tr.en".

schen hebräischen Handschrift revidiert worden" (BZ 16,194 f). „Die Spuren der ältesten Transkription weisen in die Zeit um 350 v. Chr. Sie zeigt noch schwere orthographische Mängel und mußte sehr rasch den Wunsch nach einem besseren, verlässigeren Transkriptionstext wachrufen. Und in der Tat geht der Pt-Revision ein Transkriptionstext voraus, der die Bücher der ganzen Heiligen Schrift umfaßte und fast in allen Büchern sich aufzeigen läßt. Es war ein Text, der noch über ausgezeichnete Ausspracheüberlieferung verfügt, auch grammatikalische Eigenheiten aufweist, die im 1. Jahrh. v. Chr. schon verschollen sind. Zeitlich muß dieser Text spätestens um 300 v. Chr. angefertigt worden sein. Ihm folgte eine neue Auflage, die gleichzeitig mit der Pt-Revision (also um 260) vorgenommen wurde, die aber die ältere nicht zu verdrängen vermochte" (BZ 16,197). In der Schrift „Die Tr.en von der Septuaginta bis zu Hieronymus" S. 144 stellt *W.* die folgende zeitliche Reihenfolge der Tr.en, die der älteren G vorgelegen haben, übersichtlich zusammen:

„1. Gruppe ca. 350—320.

2. Gruppe ca. 320—300: Hauptgruppe.

3. Gruppe ca. 260—230: jüngere Schicht von Transkriptionen in der G. Sie ist wohl in Zusammenhang zu bringen mit der Pt-Revision". „Um möglichst sicher zu gehen, hat man fast durchgehends zwei Transkriptionstexte für die Übersetzung verwendet, die indessen nur dann zum Vorschein kommen, wenn die eine Vorlage anders las als die andere. In diesem Falle übersetzte man auch die Variante und reihte sie einfach an" (BZ 16,199).

Nur an einem Beispiel, auf welches *W.* selbst besonderen Nachdruck zu legen scheint, möge diese Aufstellung hier nachgeprüft werden, nämlich an Is 9,6(5). An der eben angeführten Stelle schreibt er: „Is 9,6 אבי עד שַׂר שָׁלוֹם αξω γαρ ειρηνην επι τους αρχοντας και υγιειαν, d. i. αβειε γαρ σαλωμ + αβει ελ σαρε σαλωμ. Der erste Text lautete im Archetyp αβει εδ σαρ σαλωμ, der zweite (der ältere) ebenso, bloß mit dem alten Verbindungschirek. Da im ersten Text δ (von εδ) ausgefallen und σαρ als γαρ verschrieben war, so verstand der Übersetzer αβειε richtig als אבי׳א; γαρ mußte er stehen lassen, weil korrupt! Vom zweiten Text, den er als den älteren ohne weiteres kannte, ließ er αβει unübersetzt, weil es, genau dem jüngeren αβειε entsprechend, אבי׳א darstellen konnte; das verschriebene ελ las er naturgemäß επι (על), σαρε verstand er als st. constr. pl., und so entstand aus dem gewiß einfachen Satz אבי עד שר שלום diese merkwürdig anmutende Übersetzung". Vgl. hiezu noch „Die Tr.en von der Sept. bis zu Hier." S. 59 und *B. Walde* (Dillingen), Neue Wege der alttestamentlichen Textkritik (Hochland 21/2 [1925 II] 495 f).

Aber ist dieses Beispiel für die Existenz von Tr.texten und spez. für die Verwendung zweier Tr.texte vonseiten des griech. Übersetzers wirklich beweiskräftig? M. E. läßt sich der griechische Text von Is 9,6 einfacher aus einer verderbten hebräischen Vorlage erklären, wenn dieselbe also lautete: אבי שלום עד שר שלום. Der Schreiber der Vorlage hatte durch Abirren des Auges nach אבי sofort שלום geschrieben und, als er den Fehler bemerkte, den übrigen Text hinzugefügt. Dieser fehlerhefte Text wurde übersetzt: αξω (γαρ) ειρηνην + επι τους αρχοντας και υγιειαν. עַד nahm der Übersetzer als Präposition = επι und infolgedessen אבי = אביא αξω; γαρ muß nicht eine Verschreibung aus σαρ sein, sondern kann auch nur, wie die Variante εγω γαρ αξω zeigt, Zusatz des griech. Übersetzers sein. Daher ist das Beispiel Is 9,6, so bestechend es auf den ersten Blick scheinen möchte, für die Annahme eines oder gar zweier Tr.texte nicht beweisend.

Joh. Fischer hat in seiner zweiten oben angezeigten Schrift S. 24—27 die von *W.* für seine Theorie geltend gemachten Argumente zunächst im allgemeinen kurz gewürdigt und dann S. 27–38 die sämtlichen aus dem Pt angeführten Stellen einzeln untersucht. Er gibt zu, daß *W.* zwar die Möglichkeit seiner neuen Theorie erwiesen hat, aber noch nicht ihre tatsächliche Geltung. Daß sich aus dem Aristeasbrief, auf welchen sich *W.* und Prof. *Herzog* (Gießen) zur Stütze der neuen Theorie berufen[1]), kein sicherer Beweis für die Existenz der Tr.texte und die Hilfshypothese einer späteren Pt-Revision auf Grund eines hebräischen Textes entnehmen läßt, wird von *F.* (Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pt S. X f) und wieder (Zur Septuaginta-Vorlage im Pt S. 39 f) gut gezeigt. Sein Satz (ebda S. 38): „Jene Theorie ist die beste, welche die weitaus größte Zahl der zwischen M und LXX T bestehenden Differenzen am einfachsten und natürlichsten erklären kann" ist richtig und darum auch richtig der von *F.* auf Grund seiner genauen textkritischen Untersuchung gezogene Schluß (S. 40): „Die neue Theorie entbehrt bezüglich des Pentateuchs jeder soliden historischen und textkritischen Grundlage, und damit tritt die alte Ansicht, daß der hebr. Konsonantentext die Vorlage war, wieder in ihre Rechte. Dieser Konsonantentext war, wie ich in meinem Buche dargelegt habe, in einem neuaramäischen Alphabet geschrieben, das sich aber in manchen Formen bereits der Quadratschrift näherte". Bezüglich des letzten Punktes weicht ja auch *W.* nicht eigentlich von *F.* ab, insofern

---

[1]) S. den Abschnitt „Aristeasbrief und die Septuaginta" in: „Die Tr.en" S. 128—32.

er für die von ihm behauptete Pt-Revision ein offizielles palästinensisches Exemplar annimmt, das in einer aramäischen Schrift geschrieben war, die mit dem ägyptisch-aram. Duktus zwar verwandt, aber doch faktisch einem nördlichen System angehörte, das dem palmyrensischen sehr nahe steht. (Die Tr.en S. 110; Die Psalmen S. XVI.)

Aber wenn auch die Tr.-Theorie für den Pt abzulehnen ist, so ist damit für die übrigen Bücher des A. T. die Sache noch nicht entschieden. Mit Recht stellt *F.* (S. 24 u. 40) die weiteren Fragen: „Gibt es in der LXX nicht etwa auch Bücher, die nicht nach dem hebr. Konsonantentext, sondern nach gr. tr. V. übersetzt sind?" und: „Ob nun aber die neue Theorie nicht etwa bei anderen Büchern zutrifft?" Wie steht es zunächst mit dem Psalmenbuch? Hat *W.* etwa hier in seinem herrlich ausgestatteten Psalmenkommentar den Nachweis für seine Tr.-Theorie erbracht? *F.* konnte hiezu nur mehr in einem kurzen Nachtrag (S. 41 f) Stellung nehmen; aber er glaubt, „daß auch mit bezug auf das Psalterium die Gültigkeit der neuen Theorie fraglich ist". Bei der Fülle des von *W.* gebotenen Materials ist es für den Rezensenten nicht leicht, im Rahmen eines Referates seiner Aufgabe gerecht zu werden. Ich muß mich auf den einen oder andern wichtigen Punkt beschränken. Nun schreibt *W.* (S. IV): „Die Transkriptionstexte lassen sich vor allem erschließen durch die Verwechslung der Gutturalen ע ח ה א, bzw. je nach der Periode auch durch anscheinenden Tausch von ח mit ג ע, כ. Analog werden auch die hebr. S-Laute vertauscht, da für ש צ ס ז nur σ bzw. ζ (ז צ) zur Verfügung stand". (Vgl. die Tr.en S. 64 ff). Es folgen eine Reihe von Beispielen aus den Psalmen, welche die Tr.-Vorlage erhärten sollen. Diese Beispiele unterziehe ich im Folgenden einer kritischen Überprüfung, um zu sehen, ob dieselben wirklich einen Tr.-Text als Übersetzungsvorlage notwendig machen, oder ob nicht eine hebräische Vorlage wahrscheinlicher erscheint.

4,8 soll nach *W.* מֵעֵת απο καρπου = μαεβ מֵאֵב verlesen sein aus μαεϑ. Aber hier liegt, wie *F.* (S. 42) mit Recht sagt, „nur innergriechische Verlesung vor; die altlat. Übersetzung nämlich hat a tempore = απο καιρου und so hat ursprünglich auch in LXX gestanden". In diesem Sinne scheint schon *Origenes* zu unserem Vers zu bemerken: ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ ἀπὸ καιροῦ εἶχε. Καὶ οἱ Ἑβδομήκοντα δὲ οὕτω τεθείκασιν. — 10,8 steht für חֲצֵרִים in G πλουσιοι. Nach *W.* ist die Tr. ασερειμ irrtümlich gefaßt als עֲשִׁירִים. Dieses Beispiel kennt schon ein Vorläufer von *W.*, der Rostocker Professor *Olaf*

Tychsen, der im Jahre 1772 die gleiche Theorie aufstellte[1]). Die Möglichkeit, daß aus falsch verstandener Tr. ασερειμ die Übersetzung πλουσιοι entstehen konnte, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber es kann auch durch einen Hörfehler die falsche Lesung schon in die hebr. G-Vorlage eingedrungen sein, ähnlich wie im Ps. 119,85, wo כָּרוּ durch G mit διηγήσαντο = חָרוּ wiedergegeben wird, wofür auch *W.* (S. V) hebr. Verlesung zugibt, oder wie in Ps 97(96),11, wo ursprüngliches זרח zu זרע geworden, „also ח in ע verlesen oder wohl besser verhört“ ist (*Fischer*, ebda S. 42). — 52,9 ist statt des fehlerhaften בְּהַוָּתוֹ zu lesen בְּהוֹנוֹ oder באונו, letzteres im Sinne von „Vermögen“ wie Os 12,9; Job 20,10, das wohl in der hebr. Vorlage stand, von G aber falsch übersetzt wurde ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ = אָוֶן. Möglich ist aber auch, daß G schon die fehlerhafte Lesung בְּהַוָּתוֹ vor sich hatte und הַוָּה wie 37(38),13 durch ματαιότης wiedergab. — 64(65),3 kann die Übersetzung προς σε auch Wiedergabe sein von עָדֶיךָ. Die Annahme einer Verlesung von εδαχ in ελαχ = אֵלֶיךָ erscheint nicht geboten. — Zu 75(76),6 hat *W.* selbst seine Erklärung von S. IV (vgl. S. 199 z. St.) אַבִּירֵי ασυνετοι αβειρε, verlesen βαειρε (בְּעִירֵי) in den Corrigenda S. LX zurückgenommen. Doch ist auch der an letzterer Stelle gemachte Vorschlag בּוּרֵי לֵב (בור ασυνετος; vgl. nh. בור „unwissend, ungebildet“, syr. j.-a. בורא stultus, simplex) nicht wahrscheinlich. Näher liegt die Annahme, daß G hier wie Is 46,12 אַבִּירֵי לֵב gelesen hat, d. i. ד statt ר. — 88(89),10 ist בשוא zu verbessern in בְּשְׁאָן גַּלָּיו, vgl. 65,8. Dem entspricht in freierem Ausdruck als griechische Phrase für das „Wogen des Meeres“ die Übersetzung τὸν σάλον τῶν κυμάτων αὐτῆς. Eine Lesung, bzw. Vorlage, sei es בְּזוּעַ (S. IV) oder בְּשׁוּט (S. 238 z. St.) ist nicht notwendig. — Auch 91(92),15 רעננים ευπαθουντες ρενναειμ braucht nicht eine Verlesung zu sein zu σενναειμ שאננים. G hat den metaphorischen Ausdruck „grün“ (vom Baume gebraucht) sinngemäß durch den terminus proprius „sich wohl fühlend“, „lebensfrisch“ wiedergegeben. — 106(107),39 ist εχακωθησαν eine freiere, aber doch zutreffende Deutung von יָשֹׁחוּ. So konnten die griech. Übersetzer auch auf Grund einer hebr. Vorlage übersetzen. Für die Annahme einer Tr. ιασοου, welche als יָשֹׁאוּ (שוא „verwüstet sein“?) gefaßt wurde (S. 287 z. St.), liegt keine Notwendigkeit vor. — In Ps 140(141),7 hat G statt פֹּלֵחַ TM richtig פֶּלַח „Riß“ gelesen. Aber die Deutung παχος verlangt nicht die Verlesung der Tr. φαλαε zu φαδαε = פדא arabisch „Dicke“; denn παχος bedeutet auch konkret „eine dicke Masse“, näm-

[1]) S. *W. Rudolph* (Tübingen) in Th. Literaturzeitung 51 (1926) 276—72.

lich hier die aufgerissenen Erdschollen, welche über den Boden hin geworfen werden. — 128(129),3 kann die Übersetzung οἱ αμαρτωλοι auch auf eine hebräische Verlesung הרשׁעים statt חרשׁים zurückgehen, oder es hat G einfach die hebr. Phrase freier übersetzt. — 69(70),6 bedarf es zur Erklärung der Übersetzung βοηθησον für חוּשָׁה nicht einer Form עוזה. Wenn mit *F. Perles* (Analekten S. 76) nicht das Verbum חוש „eilen", sondern חוש II „besorgt sein" angenommen wird, erhalten wir die Deutung: „merke auf mich", „sei besorgt" (vgl. Job 20,2 חוּשִׁי mein Besorgtsein; *Ed. König* WB 102 a), womit G βοηθησον dem Sinne nach übereinkommt. *Perles* bemerkt noch: „Bekanntlich kommt im Aramäischen der Stamm חוש nur in dieser Bedeutung vor, während der Stamm חוש ‚eilen' ganz fehlt". Das wäre hier für G βοηθησον zu beachten, da G auch sonst, wie *W.* selbst betont (zB. Tr. S. 150). Wortbedeutungen nach dem Aram. gibt. — Zum folgenden Beispiel 68(69),21 אנושׁה συνλυπουμενον ανουσα (אנוסה) ist zunächst zu sagen, daß hier einmal ein lapsus calami vorliegt; denn συνλυπουμενον ist die Übersetzung von לָנֻד· אנושׁה ist in G ausgedrückt durch das Nomen ταλαιπωριαν „Mühsal, Elend". Ob an dieser schwierigen Stelle, wie *W.* im Kommentar zur Stelle meint, mit der Verlesung ανουσα = אנוסה „Bedrückung" (vgl. nh. j.-a. אנס „bedrücken, vergewaltigen", אֹנֶס „Zwang") operiert werden kann, läßt sich nicht sicher behaupten. Die von *Friedr. Delitzsch* (Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuches zum A. T. S. 64 Anm. 3) vorgeschlagene und von *Ed. König* angenommene Deutung נוש „beben, hinsinken" paßt, wenn man keine Ergänzungen anbringen will, vielleicht besser in den Zusammenhang. Aber die von *Duhm* und *Gunkel* vertretenen Ergänzungen unseres Verses aus V. 20 erscheinen berechtigt und dann kann אנושׁה genommen werden im Sinne von „unheilbar". Das nämliche Wort hat G vor sich gehabt, aber wegen der Textesverderbnis im Anschluß an ὀνειδισμον ein zweites Substantiv ταλαιπωριαν übersetzt. — 90(91),1 ist die Übersetzung εν βοηθεια für בְּסֵתֶר sinngemäß; eine Lesung βαεσερ (בְּעֵזֶר) verstümmelt aus βασεθερ erscheint nicht notwendig. — 126(127),5 erklärt *W.* die Übersetzung την επιθυμιαν αυτου als Verlesung von εφσαθα (חֶפְצתוֹ) statt εσφαθω = אַשְׁפָּתוֹ. Zugegeben soll werden, daß ein griechisches εσφαθω in εφσαθω verlesen werden kann; aber eine Form חֶפְצתוֹ ist im A. T. nicht belegbar; bh. nur חֵפֶץ. Daher ist eher ein Hörfehler anzunehmen oder besser G hat, wie so oft, den metaphorischen Ausdruck „der seinen K ö c h e r gefüllt hat mit solchen (den Pfeilen)" zu erklären gesucht: „selig der Mann, der da gestillt hat mit ihnen (den Söhnen) sein Verlangen". — Schließlich wird von *W.* noch hingewiesen auf 48(49),14 כֶּסֶל σκανδαλον χεσελ (כשל). Doch wird eine

Verschreibung von בכל in בשל schon in der hebräischen Vorlage vorhanden gewesen sein, da auch die syr. Übersetzung hier denselben Fehler hat wie G.

Somit zeigt die Überprüfung dieser Beispiele, welche sich auf das ganze Psalmenbuch erstrecken, daß die Annahme von Tr.-Vorlagen nicht notwendig ist, ja daß die Übersetzungen von G sich zumeist ungezwungener aus einer hebräischen Vorlage erklären lassen. Das eine oder andere Beispiel ist zwar geeignet, für die neue Theorie Eindruck zu machen, aber, wenn man näher zusieht, mehren sich die Bedenken, und man kommt schließlich bezüglich der „transcriptiones“ und der darauf aufgebauten conclusiones zum Ergebnis: „magis speciosae quam verae“.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der zu Bedenken Anlaß gibt, ist die von *W.* zutage geförderte Überproduktion an neuen hebräischen Stämmen. BZ 16,212 schreibt er: „Das Wiederauftauchen des alten hebräischen Konsonantentextes hat noch eine sehr erfreuliche Seite: eine Menge alter, verlorengegangener hebräischer Stämme treten wieder zutage, die ehedem im Texte gestanden hatten . . . Mehr als 300 Stämme habe ich mir bis jetzt notieren können, die dem älteren Text noch zu eigen waren und die in G zum größten Teil noch richtig gesehen wurden“. In den Psalmen allein findet *W.* (s. Lexikon S. 380 ff) über 200 neue hebräische Stämme, die uns nur assyrisch oder jüd.-aramäisch, syrisch, neuhebräisch, arabisch bekannt sind. Richtig ist, daß die G-Übersetzer den hebräischen Wörtern öfters Bedeutungen unterlegt haben, welche die gleichlautenden Stämme in den anderen semitischen Sprachen haben, und daß sie besonders „im großen Umfange das Aramäische zu Wort kommen lassen“, weil sie „bei der Übersetzung gerne aus dem ihnen geläufigen aramäischen Wortschatz geschöpft haben“. (Die Tr.en S. 150). Aber eine andere Frage ist die, ob diese Stämme ursprünglich im Hebräischen vorhanden, aber verloren gegangen waren, und ob diese gleichlautenden Stämme auch dieselben Bedeutungen im Hebräischen wie im Aramäischen, Syrischen, Arabischen usw. haben. Beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von *Friedr. Delitzsch* über „Das Hebräische im Verhältnis zu den übrigen semitischen Sprachen“ in seinen Prolegomena eines neuen Hebr.-Aram. Wörterbuches zum A. T. S. 13 ff.

Nur mit einigen Beispielen soll zu diesem Punkt der Tr.-Theorie von *W.* Stellung genommen werden. S. 13 sagt *Delitzsch:* „Die häufigen Fälle, in denen innerhalb der semitischen Sprachen zwei durchaus gleichlautende Stämme gar nicht miteinander verwandt sind und grundverschiedene Bedeutung haben, . . . oder, wenngleich gemein-

samer Herkunft, doch in der Bedeutungsentwicklung weit auseinandergegangen sind, lehren eindringlich genug, daß Wortvergleichung allein ein gefährlich Ding ist". Als Beispiel führt er neben anderen hier an den Stamm רגשׁ, welcher im Hebr. bedeutet „toben", im Syr. und Aram. „merken, verstehen". Und diese letztere Bedeutung nun möchte *W.* zu Ps 2,1 (S. 3; vgl. Lexikon S. 388 n. 123) annehmen, was doch wohl nicht zutrifft. Im gleichen 2. Psalm bringt er zur viel erörterten Stelle V. 12 δράξασθε παιδείας zwei neue Stämme in Vorschlag. Nach Corrigenda S. XLIX u. Lexikon S. 386 n. 83 wäre δραξασθε = נְשׁ von einem Stamme נושׁ „erfassen, ergreifen", arab. nāša cepit, prehendit und παιδειας = דּוּבָר (S. 4 z. St. und Lexikon S. 382 n. 27) „Zucht, Moral", wie syr. דוברא disciplina, ratio agendi (pl. mores). So kommt er zum Schlusse: „Das verstümmelte נַשְּׁקוּ בַר hatte G noch unverdorben נְשׁ דּוּבָר gelesen". Aber ist die Einführung zweier neuer Stämme hier wirklich notwendig? G hatte doch die hebräische Vorlage gelesen נשקו בר, und dieses ausgedrückt durch δραξασθε παιδειας. Und kann dann die überlieferte hebr. Lesung einfach als „verstümmelt" bezeichnet werden? Die natürlichste Lösung scheint diese zu sein: נשקו בר ist zu lesen = נשקו בִּרְעָדָה, d. h. בר ist Abkürzung für ברעדה *(Marti, Duhm, Schlögl).* Das Ganze aber ist eine Variante, welche das vorausgehende וְגִילוּ לוֹ בִּרְעָדָה (לוֹ ist nach G einzufügen) erklärt. גיל ist hier nämlich nicht im gewöhnlichen Sinne „jauchzen, frohlocken" zu nehmen, sondern, wie *E. Levesque* (RB 9 [1900] 88 f) gezeigt hat, in seiner Grundbedeutung „sich im Kreise drehen", „sich im Kreise vor jemand aufstellen", zB. vor dem Könige zur Huldigung. So stellten sich nach orientalischer Sitte vor dem Thron des Königs die Diener und Vasallen auf, um demselben ihre Abhängigkeit zu bezeugen und ihm zu huldigen. Hält man diese Grundbedeutung von גיל fest, dann ist V. 11 zu übersetzen: „Dienet Jahwe mit Furcht und (stellt euch auf im Kreise =) huldiget ihm mit Zittern". Damit ist das Gesetz des Parallelismus gut gewahrt und zugleich der Anstoß: „frohlocket mit Zittern" vermieden. Das נַשְּׁקוּ bringt, da wohl רַגְלָיו hinzugedacht ist, diesen Gedanken ebenfalls richtig zum Ausdruck, ist also eine gute Erklärung für das ungewöhnliche גִּילוּ. Aus der Grundbedeutung „sich im Kreise aufstellen", „sich im Kreise drehen" (im Reigentanz) ist die weitere Bedeutung „jauchzen, frohlocken" abgeleitet. Somit besteht keine Notwendigkeit dafür, den überlieferten hebr. Text, welcher, wie oben schon bemerkt, auch G vorlag, abzuändern und mit der neuen Lesung נְשׁ דּוּבָר zwei neue hebräische Stämme in das Lexikon einzuführen.

Ps 104(105),18 (S. 276 z. St.; vgl. S. XXV, Lexikon S. 391 n. 31 und BZ 17,23) erklärt *W.* בַּרְזֶל בָּאָה נַפְשׁוֹ σιδηρον διηλθεν η ψυχη αυτου als alte Fehllesung für בַּרְזֶל כָּצַר כַּפָּיו „Eisen hielt seine Hände gebunden". כצר assyr. kaṣâru binden, zusammenbinden. Es wäre also sowohl כצר in באה als auch כפיו in נפשו verlesen — eine Reihe von Buchstaben! *W.* lehnt sonst alle willkürliche Konjekturalkritik energisch ab (BZ 16,211), was im allgemeinen zu billigen ist. Doch möchte es scheinen, daß er hier in denselben Fehler verfallen ist. Der hebr. Text, mit dem auch G und Syr übereinstimmen, ist gut überliefert. Wenn man die Übersetzung: „in Eisenfessel kam seine Person = kam er" nicht annehmen will, so bleibt noch die andere Übersetzung möglich: „In Eisenfessel kam sein Hals". Denn *L. Dürr* hat in seinem Artikel „Hebr. נֶפֶשׁ = akk. napištu = Gurgel, Kehle" (ZatW N. F. 2 [1925] 262—69) nachgewiesen, daß hebr. nefeš zuweilen die Bedeutung „Kehle, Hals" zukommt. Zu unserer Stelle sagt er (S. 267): „Es könnte sich hier recht wohl um eine Fessel um den Hals handeln. Man vergleiche hierzu nur den Zug der Gefangenen bei *Br. Meißner*, Bab. und Assyrien I (1920) Taf. Abb. 69, wo die Gefangenen alle eine Kopfgabel um den Hals tragen". Vgl. *H. Gunkel,* Die Psalmen S. 460 z. St. und S. 297 zu Ps 69,2. Somit kann dann hier der überlieferte Text bestehen bleiben und es bedarf keines neuen hebr. Stammes כצר binden = assyr. kaṣâru. Dasselbe ist zu sagen zu Ps 21(22),17, wo *W.* (s. S. 49 und die oben angeführten Stellen) ebenfalls herstellen will כָּצְרוּ יָדַי וְרַגְלָי für כָּאֲרוּ oder כָּארוּ. Nach ihm ist „eine ‚Plene-Schreibung' mit א dem Psalterium sonst fremd! Der Wechsel א צ ist sonst, besonders aber in den Psalmen häufig". Aber G ὤρυξαν und Syr בזעו werden gelesen haben כָּרוּ wie Ps 57,7; 119,85; vgl. 7,16. Die „Plene-Schreibung" mit א braucht in der hebr. Vorlage für G und Syr noch keine Anwendung gefunden zu haben. Dann aber entfällt von selbst der von *W.* supponierte Wechsel א צ und wieder der neue hebr. Stamm כָּצַר binden. Zur Anzweifelung und Abänderung der Lesung כָּרוּ = ὤρυξαν foderunt liegt an dieser so wichtigen Stelle kein triftiger Grund vor. Die vorgeführten Beispiele jedoch mahnen zur Vorsicht gegenüber den vielen neuen hebr. Stämmen, welche *W.* als Ergebnis seiner Tr.-Theorie im hebr. Lexikon zur Aufnahme bringen will.

Ziehen wir nun aus den hier überprüften Stellen des Psalmenbuches das Fazit, so werden wir sagen müssen, daß die neue Tr.-Theorie sich wie am Pt so auch am Psalmenbuch nicht als sicher bewährt hat. Ob sie bei anderen biblischen Büchern zutrifft, müssen erst weitere Spezialuntersuchungen lehren. Lobend anerkannt muß jedoch werden, daß *W.* in seinen textkritischen

Untersuchungen zu den Psalmen dem Fachgelehrten viele Anregung bietet und dazu vielerorts Verbesserungsvorschläge bringt, welche Annahme verdienen und auch Aufnahme in die neueren Psalmenkommentare finden werden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Kirchenlateinisches Wörterbuch. Zweite, sehr verm. Auflage des „Liturgischen Lexikons". Von *Albert Sleumer*. gr. 8° (842 S.) Limburg a. d. Lahn 1926, Steffen. M 27.—, geb. M 30.—.

Das Werk, dessen erste Aufl. 1916 unter dem Titel „Liturgisches Lexikon" erschien und gelegentlich der Anzeige in dieser Zeitschrift 40 (1916) 757 f zu einer Erweiterung empfohlen wurde, führt sich ein als „ausführliches Wörterverzeichnis" zu den liturgischen Büchern der Lateinischen Kirche, der Vulgata, dem Codex juris can. und den Proprien der Diözesen Mitteleuropas und vieler Ordensgenossenschaften. Umfassende Stichproben bewiesen, wie gut die Ergänzung geglückt ist. Trotzdem bittet der Verf. „nochmals alle Benützer des Buches . . zu helfen, dieses Ergebnis ungezählter Arbeitsstunden immer vollkommener zu gestalten" (S. 14). In Erfüllung dieser Bitte seien folgende Anregungen gestattet.

Zunächst fällt es auf, daß vielfach umfangreiche Lebensbilder von minder bekannten Heiligen und Seligen eingefügt sind. In ihnen wird oft nichts anderes geboten als eine freie Übersetzung der Brevierlektionen. Durch ausgiebige Kürzung würde für wichtigere Angaben Raum gewonnen. Zudem findet sich in den biographischen Heiligennotizen zu viel Legendarisches (Petronilla, *Cassian* v. Imola und Bischof *Cassian* v. Säben sind verschiedene Persönlichkeiten). Die viel kürzeren und ganz ausgezeichneten hagiographischen Notizen des Kirchl. Handlexikons hätten vorbildlich sein können.

Überhaupt wäre eine Verminderung der Realien (heutige Einwohnerzahl von Städten) und Bereicherung des Philologischen zu empfehlen. So vermißt man oft ungern bei fremdartigen Ausdrücken eine Andeutung der Etymologie. Leider wird der Bedeutungswandel nur selten angedeutet, was doch gerade für ein Lexikon einer Sprache in ihrem Spätstadium unerläßlich wäre. Vgl. limbus u. ä.; persona heißt nicht 1. Person, 2. Charakter, Rolle, sondern 1. „id quo per-sonatur", also die Theatermaske, dann die Rolle, dann die Person usw.

Daß die ganz geläufigen scholastischen Ausdrücke überhaupt fehlen (materia prima, secunda, genus species, forma substantialis, petitio principii usw.) ist sicher kein Vorteil. Damit

werden eine Menge doch auch kirchenlateinischer Schriften, Akten, Schulbücher ausgeschaltet.

Bei den vielen liturgischen Fachausdrücken wären auch häufige Abkürzungen beizufügen gewesen, zB. S R C. Verweise auf die Fachliteratur würden gute Dienste leisten zB. für actio und praefatio: *F. J. Dölger,* Sol salutis[2] 1925, 286 ff.

Eine große Schwierigkeit, die zu überwinden war, betrifft die verschiedenen Schreibweisen der geographischen Eigennamen. Die Hauptform soll hervortreten; auf sie sollte bei den Nebenformen verwiesen werden. Freilich sieht man nicht recht, nach welchen Grundsätzen der Verf. bei dieser schwierigen Wahl vorgegangen ist.

Im Literaturverzeichnis S. 15 f, das zudem nicht alphabetisch geordnet ist, vermißt man wichtige Nachschlagewerke, zB. die Acta Sanctorum, das 68bändige „Universallexikon" von *Zedler* (Leipzig u. Halle 1732—50), *Denzinger-Bannwarth,* Enchiridion (mit genauen Angaben über den Ort der Partikularkonzilien), *F. X. Kraus,* Realenzyklopädie, *Seelmann,* Die Aussprache des Lateinischen, 1885 u. a. — Bei seltenen Wörtern würde es sich empfehlen, den Fundort derselben im Miss(ale), Mart(yrologium) und Br(evier) anzugeben; gelegentlich ist es ja geschehen, zB. framea, panis perna. Solche Verweise wären erwünscht bei clivus cucumeris (Mart. 5. Aug.), dyscolus (1 Petr 2,18), mons Garganus (3. Mai), Villacum-Uilak in „Ungarn", heute Illork in „Jugoslavien" (28. März).

Gar oft hat der Verf. die Schreibweise der liturgischen Bücher, namentlich die in ihnen angegebene Betonung durch Bezeichnung der philologisch richtigen Quantität verbessert. So finden wir bei ihm die völlig richtigen Formen Arĕtas, azȳma, corbōna; dagegen finden wir im Missale angegeben Arétas (Epistel von Sexagesimae), ázyma und córbona (in den Texten der Passion). Diese Verschiedenheit erklärt sich zum Teil, wie S. 50 ausgeführt wird, aus dem Umstand, daß man schon in der späteren klassischen Zeit bei griechischen Fremdwörtern die griechische Betonung beibehielt (Andréas = Ἀνδρέας, eléison wegen ἐλέησον, idéa = ἰδέα, Paráclitus = παράκλητος; darum hat auch das Martyrologium Sapor-Sáporis = Σάπωρος. Hier wäre es sehr erwünscht, wenn der Verf. in einer Neuauflage beide Bezeichnungen (Akzent und Quantität: elĕison) samt dem Belege (namentlich aus dem Thesaurus linguae latinae) bieten würde.

Beizufügen wären u. a. Carisiacum: die Stadt Chiersy, heute Quiersy oder Quiercy an der Oise in Nordfrankreich, in der 853 die Synode gegen Gottschalk und die Prädestinatianer gehalten wurde (*K. Hefele,* Konziliengeschichte[2] 3,577); ebenso die Bedeutung des Wortes „explicit" am Schlusse der Handschriften, deren Erklärung

wohl noch nicht gegeben wurde; zu „facies" die Redeweise „in facie Ecclesiae" = vor der Kirchtüre (Magazin f. volkst. Apologetik 6 [1907] 432 und 7 [1908] 37). — Die „insula Lycaoniae", von der am 25. März im Mart. die Rede ist, ist nach *Zedler* 44,12 nichts anderes als die Tiberinsel von Rom, weil einst dort ein Tempel des Jupiter Lycaonius stand. — Regioticinum ist einer der vielen Namen der Stadt Pavia, der „ursus pileatus" ist heute S. Bibiana in Rom. Bei „trulla" wäre es angezeigt, auf das „Trullanum" zu verweisen, das seinen Namen erhielt von der kellenförmigen Form des Sitzungssaales.

Eine unrichtige Quantität ist wohl angegeben beim Worte appendix, dessen Genitiv nach dem Thesaurus und älteren Werken appendicis zu sein scheint. Während der Name Jason im klassischen Griechisch den Genitiv Ἰάσονος, Jasŏnis bildet, hat er in den Macchabäerbüchern stets Ἰάσωνος Jasōnis (wohl im Anschluß an die bekannte hebräische Nominalendung ōn). Richtig ist dagegen die Form Auxĭmium, heute Osimo (gegen das Martyrologium, das zB. am 18. Sept. Auxīmi bietet).

Andere der Besserung bedürftige Einzelheiten wären: der Name Arĕtas bedeutet nicht „der Treffliche", denn das Wort ist nicht abzuleiten von ἀρετή, sondern vom arabischen „ḥārith, der Pflüger". — Nach den Ausführungen von *J. Heller* in dieser Zeitschrift 13 (1889) 207—10 gibt es kein Substantiv „celtis" der Meißel, sondern die Form „celte" Job 19,24 ist wohl nur ein Schreibfehler für „certe". — Die Stadt Heliopolis liegt nicht am Libanon, sondern am Antilibanon. — Daß in Jaffna, dem heutigen Jafa, „von der ersten christlichen Zeit" an ein Bistum bestand, läßt sich nicht nachweisen. — Die Reliquien des hl. Johannes des Almosengebers ruhen nicht in Posen, sondern in Preßburg = ungarisch Pozsony, latinisiert Posonium (heute Bratislava in der Tschechoslovakei). — Säben liegt nicht nördlich, sondern südlich von Brixen (S. 139). — Unter dem „Trisagium" versteht man das Gebet „ἅγιος ὁ θεός", nicht das Sanctus oder überhaupt ein jedes „trinitarisches Gebet". — Unter „trivium" versteht man nicht einen „dreijährigen Lehrgang", sondern die in den untern Schulen des Mittelalters gelehrten drei „freien Künste" Grammatik, Dialektik, Rhetorik.

Dem hochw. Verfasser, dem Benefiziat *Jos. Schmid* die „umfassendste Mitarbeit" geleistet hat, ist der Dank vieler gesichert für das reichhaltige Hilfsmittel, das er uns geschenkt hat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1628—1762). gr. 8°. T. IV: Sous le ministère de Richelieu, Première partie (1624—1634). (XII et 442 pg.) V: Sous le

ministère de Richelieu. Seconde partie (1634—1645). Par *H. Fouqueray S. J.* (479 pg.) Paris 1925, Bureaux des Études. Fr 58.—.

Der dritte Band dieser groß angelegten und gründlichen Geschichte der Jesuiten in Frankreich wurde in dieser Zeitschrift 47 (1924) 443 ff anerkennend besprochen und schon liegen wieder zwei starke Bände vor, die die Geschichte bis 1645 weiter führen. Mit Recht gibt ihnen der Verf. den Untertitel: Unter dem Ministerium des Kardinals Richelieu. Vom Jahre 1624 bis zu seinem Tode (1642) leitete Armand Jean de Plessies, seit 1606 Bischof von Luçon, 1622 Kardinal der Römischen Kirche, Herzog von Richelieu, sozusagen allein die innere und äußere Politik des mächtigen Reiches und hatte den schwachen König Ludwig XIII. nach der Entfernung seiner Mutter Maria von Medici ganz in seiner Gewalt. Auch die Politik gegen die Jesuiten wurde größtenteils von ihm bestimmt. Er zählt zwar zu den Beschützern und Förderern der Gesellschaft in Frankreich, aber in seinem Machthunger unterlag er leicht der Eifersucht und dem Einflusse gallikanischer Ideen. Die Jesuiten konnten daher nicht frei ihre Ansichten vertreten, wenn es sich um die Macht des Papstes in weltlichen Angelegenheiten und gegenüber dem Könige handelte. Sie hatten auch gegenüber den Bischöfen und der Geistlichkeit, die die päpstlichen Privilegien der Orden nicht anerkennen wollten, einen schwierigen Stand. So waren sie, wenn sie in Frankreich bleiben wollten, zu Erklärungen gezwungen, die mit den Lehren ihres Ordens hinsichtlich des Verhältnisses der geistlichen Gewalt zur weltlichen oft schwer zu vereinbaren waren. Auch die Universität und einzelne Professoren der theologischen Fakultät in Paris bereiteten ihnen große Schwierigkeiten. Richelieu, der aus ihnen gefügige Werkzeuge machen wollte, ließ sie oft lange warten, bis er ihre Gegner zum Schweigen brachte, und entfernte königliche Beichtväter, die gegen seine äußere Politik Gewissensbedenken hatten, vom Hofe. Manche Vorgänge dieser Art sind in Deutschland noch fast ganz unbekannt, obwohl sie für die Geschichte des dreißigjährigen Krieges nicht ohne Bedeutung sind.

Nur einige Beispiele. P. Nikolaus Caussin, den der König 1637 zu seinem Beichtvater gewählt hatte, fand es mit seinem Gewissen unvereinbar, Bündnisse mit protestantischen Fürsten zur Bekämpfung des katholischen Hauses Habsburg zu billigen und aus reiner Eroberungssucht das Volk mit Steuern zu überlasten und es durch zuchtlose Kriegerscharen in unbeschreibliches Elend stürzen zu lassen. Auf mehrfache Anregung wagte er es daher, in einer Unterredung mit dem Könige vor der Beicht ihn aufmerksam zu machen auf das

Bedenkliche einer solchen Politik, und sprach dabei mit solcher Kraft, daß Ludwig von seinen Worten ergriffen verlangte, er möchte ihm dieses in Gegenwart seines Ministers sagen. Allein Richelieu wußte geschickt eine solche Unterredung zu verhindern und setzte beim Könige die Entlassung des gewissenhaften und mutigen Beichtvaters durch. Caussin wurde schließlich in dem entlegenen Kolleg Quimper-Corentin eingeschlossen (T. V 92 ff 99). Nicht besser erging es dem Beichtvater der Herzogin Christine von Savoyen, P. Peter Monod. Weil er den Mut hatte, die Herzogin vor den Anschlägen des französischen Ministers auf Teile von Savoyen zu warnen und das Wohl seines Vaterlandes ernstlich zu fördern trachtete, wurde er vom französischen Gesandten, einem Vertrauten Richelieus, verleumdet und schließlich auf Betreiben des allmächtigen Ministers auf der Burg Miolans eingesperrt (T. V 126 ff). Wenn selbst dieser italienische Jesuit dem rücksichtslosen Einschreiten des Ministers nicht entging, mußten sich die Einheimischen um so mehr hüten, sein Mißfallen zu erregen.

1625 erschien in Rom von dem Professor *Anton Santarelli* ein Buch über Häresie, Schisma, Apostasie, Verführung im Beichtstuhl und über die Gewalt des Papstes in Bestrafung derartiger Vergehen[1]). Seine Sätze von der Gewalt des Papstes über weltliche Fürsten waren ganz im Sinne der theologischen Anschauungen jener Zeit gehalten. Sobald nun dieses Werk in Frankreich bekannt wurde, fühlten sich die Gallikaner im Parlament, an der Sorbonne und unter der Geistlichkeit davon betroffen und erregten einen solchen Sturm gegen das Buch und wider die Jesuiten, daß diese gezwungen waren, um nicht aus ganz Frankreich verbannt zu werden, eine Erklärung zu unterschreiben, die dem Gallikanismus nahekam. Sie enthielt eine Verurteilung der Lehre *Santarellis* und das Versprechen, das Urteil der französischen Geistlichkeit und der Sorbonne über das Buch anzuerkennen. Die Hauptsache war die Anerkennung der Lehre, daß die Königsgewalt unmittelbar von Gott stamme und von niemand andern abhänge als von Gott. Die Jesuiten sollten bereit sein, für diese Lehre Blut und Leben hinzugeben. Die Gallikaner an der Universität waren damit noch nicht zufrieden, aber Richelieu hielt nun die Jesuiten für ausreichend gedemütigt, trat aus seiner Zurückhaltung hervor und brach den Widerstand der Universität. Leider wurden die Jesuiten unter Ludwig XIV. immer nachgie-

[1]) Antonii Santarelli S. J., Tractatus de haeresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento poenitentiae et de potestate Summi Pontificis in his delictis puniendis. Romae 1625.

biger gegen die gallikanischen Ideen und unterschrieben am 24. März 1713 ohne Zwang die ihnen vorgelegten Forderungen (V 172). Zur richtigen Beurteilung ihrer Haltung ist die Darstellung von *Fouqueray,* der sich an die zuverlässigsten zeitgenössischen Quellen hält, nicht zu entbehren.

Mitten in diesen Kämpfen entwickelten die Patres eine sehr rege Tätigkeit in der Gründung von Kollegien, in der Seelsorge und besonders in den einheimischen und ausländischen Missionen. In Frankreich selbst wurde der hl. Franz Regis das Vorbild einer aufopfernden Missionstätigkeit auf dem Lande (IV 267). Die Mission in Kanada teilte die Geschicke der französischen Ansiedlung, wurde aber ungeachtet der Kriegswirren mit großen Opfern und schönen Erfolgen fortgesetzt. Zu dieser Mission in Westen kam um diese Zeit auch noch die Mission in der Levante und besonders in Konstantinopel.

Neben diesen apostolischen Männern, die ihr Blut und Leben einsetzten für die Rettung der Seelen, gab es auch nicht wenige, die den Unterricht und die Wissenschaft zu fördern trachteten. Einer der herorragendsten unter ihnen ist wohl P. *Denis Petau (Petavius),* der auf dem Gebiete der Väterkunde und der Chronologie bahnbrechend wirkte (T. IV 267—271). Leider gaben sich die PP. *Stephan Bauny* und *Ludwig Cellot* in ihren von Rom verurteilten Werken arge Blößen, die der Kritik der um diese Zeit hervortretenden Jansenisten willkommenen Stoff boten (V 416—420). *F.* verschweigt nichts, was zur sachlichen Kennzeichnung der Jesuiten dienen kann. Ein Nachteil ist, daß er bei der Beurteilung der Politik Richelieus und der von ihm eingegangenen Bündnisse Werke deutscher katholischer Gelehrter nicht benützte und daher in Einzelheiten ungenau ist. Auch erhält man aus dem Werke keinen Aufschluß über die Frage, ob bei Bekehrung der Hugenotten nicht auch ein staatlicher Druck auf diese ausgeübt wurde und wie weit dieser Druck etwa bei ihrem Übertritte zur Kirche mitgewirkt hat. Das kann aber den Wert des umfangreichen Werkes nicht beeinträchtigen. Den fünften Band beschließt eine sehr brauchbare Tafel zur leichteren Ausnützung des in den fünf Bänden verarbeiteten reichen Stoffes.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Historia de la Compañía de Jésus en la asistencia de España, por el P. *Antonio Astrain S. J.* T. VII: Tamburini, Retz, Visconti, Centurione (1705—1758). 8° (XI et 863 pg.) Madrid 1925, Razón y Fe. Pes 15.—.

Als erste von allen Darstellungen der Geschichte der fünf Assistenzen der Gesellschaft Jesu ist nach der polnischen die spanische zum Abschlusse gelangt. Mit unermüdlicher Ausdauer und Arbeitskraft hat der Verf. das nicht allein über Spanien und Italien, sondern auch über Mittel- und Süd-Amerika in Archiven und Bibliotheken verstreute Material gesammelt, gesichtet und zu einer angenehmen, sachlichen Darstellung verarbeitet. Der vorliegende Schlußband behandelt die Geschichte von 1705 bis zur Unterdrückung der Gesellschaft in Spanien 1758 und der Zerstörung so vieler herrlicher Missionen in Amerika, auf den Philippinen und Karolinen. Für die Geschichte der Missionen ist reichliches und zuverlässiges Material vorhanden, aber für die Geschichte der Niederlassungen im Mutterlande Spanien mußte sich der Verf. vielfach mit zufällig erhaltenen schwachen Überresten aus den ehemaligen Provinzarchiven und mit den Nuntiaturberichten aus Spanien begnügen. Dennoch gelang es ihm, im ersten Buche, ein verhältnismäßig genaues Bild von dem Leben der Jesuiten im Mutterlande zu zeichnen. Eine Art Einleitung ist das erste Kapitel, das über die General- und Provinzialkongregationen dieser Zeit handelt.

Da diese Zeit besonders hinsichtlich der Entwicklung der philosophischen Studien in der Gesellschaft einen Übergang von der rein aristotelischen zu den neueren Philosophien und zugleich auch von der reinen Spekulation zu den experimentellen Forschungsmethoden, besonders in der Physik, darstellt, so ist es sehr interessant, aus den noch ungedruckten Akten der Generalkongregationen zu erfahren, wie die Gesellschaft sich zum neueren Systeme von *Descartes* und zur Experimental-Physik stellte. Das Festhalten an der Philosophie des *Aristoteles* wird beschlossen und neuerdings angeordnet, aber die neueren Systeme dürfen berücksichtigt und die Experimental-Physik gepflegt werden. Wenn auch das richtige Verhältnis des Alten zum Neuen noch nicht ganz gefunden ist, so daß daraus ein starker, frischer Aufschwung der Wissenschaften zu erwarten wäre, so ist doch der Grund zu einem langsamen Übergang zu neueren wissenschaftlichen Methoden gelegt. Wenn trotzdem der Aufschwung der Wissenschaften in Spanien noch hinter der Erwartung zurückblieb, so lag dieses in den Kulturverhältnissen des Landes. Doch kann *A.* in einem späteren Kapitel Träger wissenschaftlicher Forschung nennen, die auch noch heute Beachtung verdienen.

Die Gesellschaft nimmt an dem langsamen Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens in Spanien teil und ist namentlich unter den Vertretern der schönen Literatur durch Schriftsteller

von bestem Klange, namentlich auf dem Gebiete der satyrischen Dichtung, vertreten. Auch in Deutschland viel gelesen wird die satyrische Novelle, die P. *Isla* unter dem Namen Fra Gerundio veröffentlicht hat. Ebenso ist heute noch lebendig das gründliche Werk des P. *Manuel Ignacio de La Reguera*: „Praxis theologiae mysticae". Eine Neuheit dieser Periode sind die königlichen Beichtväter, die in Spanien einen viel größeren Einfluß hatten als in andern Ländern. Die Bourbonen brachten sie aus Frankreich mit. Daher sind die ersten Beichtväter meistens Franzosen, die dem spanischen Wesen fremd blieben. Ein Verfall des Disziplin in den einzelnen Provinzen läßt sich in größerem Maßstabe nicht nachweisen. Schlaffheit in der Seelsorge und beim Unterricht wird von den Provinzobern mit Erfolg zu bessern gesucht.

Viel umfangreicher als das erste Buch ist das zweite über die „Provincias de Ultramar" (Provinzen jenseits des Meeres). Wenn auch in diesen Provinzen nicht allein Spanier, sondern auch Deutsche aus dem Reich und aus Österreich und Ungarn tätig waren, so waren doch nur Spanier Gründer, Leiter und Hauptförderer dieser Missionen; sie müssen daher dankbar als die eigentlichen Apostel der Neuen Welt und der spanischen Kolonien in Ozeanien anerkannt werden. Jedenfalls entwickelten sie in all diesen weit ausgedehnten Ländern nicht allein unter den eingewanderten Spaniern, sondern auch unter den Eingebornen eine sehr rege und erfolgreiche apostolische Tätigkeit, nicht nur in der Kirche, sondern auch in den zahlreichen Unterrichtsanstalten. Sie haben sich nicht nur durch liebevolle Belehrung und Erziehung der Wilden und durch ihre Vereinigung in Reduktionen unschätzbare Verdienste erworben, sondern auch durch kühne und beschwerliche Entdeckungsreisen die Kenntnisse des neuen Erdteiles erweitert und große neue Gebiete dem Christentum erschlossen. In Neuspanien dehnten sie ihre geistlichen Eroberungen, den Spuren des P. *Kino* folgend, bis in die südlichen Gebirge der heutigen Vereinigten Staaten aus. Gleichzeitig drangen sie in die Urwälder der Sierra de Nayarit bis hinauf nach Kalifornien vor und gründeten da mit unsäglichen Mühen Missionen. In den Gebieten von Neu-Granada drang P. *Gumilla* in seinem Seeleneifer immer weiter vor und rief die Missionen von Casanare und am Orinoco ins Leben, während er mit seiner gewandten Feder den Europäern die Wunder des großen Stromes schilderte. Die Jesuiten von Quito dehnten ihre Missionen am Oberen Marañon aus und brachten das Vordringen der Portugiesen, die gerne das ganze Flußgebiet des Amazonenstromes besetzt hätten, zum Stehen. Die Provinz von Peru brachte schwere

Opfer für die beschwerliche Mission unter den Mojos und brachte aus Europa Gewächse und Samen in das wenig bebaute Land. Die berühmte Provinz von Paraguay mit ihren wunderbaren Reduktionen am Parana wurde leider in dieser Zeit durch Kriege und Aufstände schwer heimgesucht. Da über diese Kriege zur Zeit der Aufhebung der Mission viele unrichtige Darstellungen verbreitet worden sind, lohnt sich die Mühe, ihren Verlauf nach der vorliegenden quellenmäßigen Darstellung eingehender zu prüfen. Sie ist zwar auf wenige Kapitel beschränkt, reicht aber hin, um von den mannigfachen und verworrenen Ereignissen ein klares Bild zu erhalten. Der Verf. hat die Mühe nicht gescheut, die schon vorhandenen Darstellungen durch neue Forschungen zu ergänzen und zu berichtigen. Er entdeckte mehrere Bände von Originalbriefen der Generalobern der Gesellschaft an die Provinziäle und Obern der Kollegien in Süd-Amerika. Das Archiv für Indien wurde ihm eine unerschöpfliche Quelle, so daß dieser Band als ein wichtiger Beitrag zur wissenschaftlichen Missionsgeschichte bezeichnet werden muß. Zu wünschen wäre, daß in der Bibliographie am Anfange auch die Fundorte der benützten Handschriften genannt worden wären. Der Band schließt mit einer Beilage von noch ungedruckten Dokumenten und einem Inhaltsverzeichnis, das aber leider auf Eigennamen beschränkt ist.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Christliche Gesellschaftslehre. Von Dr. theol. et rer. pol. *Otto Schilling,* Prof. an d. Universität Tübingen. (Schriften zur deutschen Politik, hsg. von Dr. *Georg Schreiber,* 11. u. 12. Heft.) kl. 8° (116 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.50, geb. M 3.50.

Der Verf. nimmt das Wort „Gesellschaftslehre" im engeren Sinne; er versteht nämlich unter Gesellschaft eine Vielheit von Menschen und deren Vereinigungen nicht unter jeder Rücksicht, sondern nur insofern sie sich wirtschaftlich betätigen. Daher behandelt er zB. nicht die gesellschaftliche Natur der Menschen im allgemeinen, die Ehe und ihre Eigenschaften, das Erziehungsrecht, den Staat, seinen Ursprung und Zweck, seine Autorität und deren Ursprung usw., wohl aber das Privateigentum und seinen Ursprung, Arbeitsrecht und Arbeitspflicht, Kapitalismus, Sozialismus usw. Dies im Lichte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu erörtern, dazu befähigten ihn seine bisherigen zahlreichen und gründlichen Werke über einschlägige und verwandte Gegenstände. Die vorliegende Schrift ist wohl nur ein Abriß; aber es kommen ihr alle Vorzüge zu, die ein solcher haben soll: Zuverlässigkeit

der Doktrin, Reichhaltigkeit des Stoffes, Kürze und Klarheit des Ausdruckes, leichtverständlicher und angenehmer Stil.

Das Erscheinen der Schrift ist namentlich für die Jetztzeit sehr zu begrüßen. Aller Voraussicht nach wird das Interesse an diesen Fragen noch lange andauern, ja sich noch steigern. Dann sind die weitesten Volkskreise an ihnen interessiert; aber auch in katholischen Zeitschriften und Büchern stößt man nicht selten auf unklare Begriffe und unhaltbare Urteile. Ferner wurde auf dem vorigjährigen Stockholmer „Kongreß für praktisches Christentum" zum Studium der gegenwärtig brennenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen im Sinne des Protestantismus bekanntlich ein „Forschungsausschuß" eingesetzt, nachdem der Kongreß selbst es nur zu einer „Botschaft" mit ganz allgemeinen, selbstverständlichen Sätzen gebracht hatte. Man fühlt endlich auch auf dieser Seite das Bedürfnis, dem heillosen Durcheinander von Anschauungen abzuhelfen, das da noch über die letzten und allerwichtigsten Grundfragen einer christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre herrscht[1]). Es fehlte bei diesem Durcheinander sogar nicht an Stimmen, die vor aller Welt bekannten, der Protestantismus müsse von der katholischen Sozialpolitik lernen und bei ihren Vertretern in die Schule gehen. So kann die vorliegende Schrift *Schillings* auch den Protestanten gute Dienste leisten. Sie läßt sich zwar nicht in weitgehende Erörterungen ein, aber sie bietet die reife Frucht umfassender positiver Forschung und gründlicher Denkarbeit. Die letztere erkennt man namentlich mehrfach an einzelnen genauen, wohlerwogenen Ausdrücken, die freilich oft nur derjenige hinreichend bewerten wird, der sich mit dem betreffenden Gegenstande eingehender beschäftigt hat.

Auf einige Einzelheiten sei besonders aufmerksam gemacht. Sehr gut stellt der Verf. die Aufgabe der Kirche und der Religion bezüglich der Volkswirtschaft dar. Vielleicht wäre es angezeigt gewesen, gerade diesen Punkt noch etwas eingehender darzulegen, da sowohl von Nichtkatholiken als auch von einzelnen Katholiken an die kirchliche Autorität, allerdings im entgegengesetzten Sinne,

---

[1]) Um sich einen Begriff zu bilden von der hilflosen Lage der protestantischen Theologie, wird es genügen, die Schrift „Religion und Wirtschaft" von *Georg Wünsch,* Tübingen 1925, Mohr, 96 S., zu lesen, sowie die Kritik von *Marr,* nebst der Antwort von *Wünsch* „Antikritisches" in der „Christlichen Welt" 1925, Nr. 10, Sp. 482—489; dazu etwa die auf die Fürstenenteignung sich beziehenden Äußerungen in der „Christlichen Welt" 1926, Nr. 10, Sp. 554 f u. 568; Nr. 13 Sp. 642—649.

unerfüllbare Forderungen gestellt oder Wünsche geäußert werden. Es ist nicht Aufgabe der Kirche, ein sozialpolitisches oder wirtschaftliches Programm aufzustellen oder derartige Einzelweisungen zu geben, das steht den weltlichen Autoritäten zu. Das hat die Kirche auch für die mittelalterliche Wirtschaftsordnung nicht getan. Diese hat sich vielmehr unter dem Einfluß der äußeren Verhältnisse durch die christlich denkenden und wollenden Volksgenossen von selbst entwickelt. Die Kirche hat durch ihre Organe nur eine begutachtende Tätigkeit ausgeübt. Ihr steht nicht eine direkte, sondern nur eine indirekte Gewalt zu wie über die Staaten und ihre Verwaltungsmaßnahmen, so auch über die Volkswirtschaft. Ihr steht nur darüber ein Urteil zu — aber ein autoritatives, Gehorsam heischendes Urteil —, ob volkswirtschaftliche Maßnahmen und Tätigkeiten das christliche Sittengesetz verletzen oder nicht, in welchem Grade sie es verletzen, im anderen Falle aber, ob sie vielleicht über das Pflichtmäßige hinaus das nur Geratene anstreben. Wer dieses grundsätzliche Verhältnis der Kirche zur Volkswirtschaft im Auge hat, wird von der Kirche des Mittelalters nicht sagen, sie habe mit dem Zinsverbot diese oder jene wirtschaftliche Absicht verfolgt. Was sie mit ihm verfolgte, war die Hintanhaltung von Sünden gegen die Gerechtigkeit, weil unter den damaligen wirtschaftlichen Verkehrsverhältnissen das Naturgesetz eine Zinsforderung für Geld- und ähnliche Darlehen nur unter ganz besonderen Umständen erlaubte. Er wird auch der Kirche nicht zumuten, sie sollte im Interesse der Volkswirtschaft das mittelalterliche Zinsverbot wieder erneuern. Weil das Naturgesetz unter den jetzigen Verkehrsverhältnissen einen mäßigen Zins nicht verbietet, kann ihn auch die Kirche nicht verbieten, und jene, welche sie dazu auffordern und drängen möchten, verlangen von ihr eine Überschreitung ihrer Kompetenz und wollen sie abdrängen vom Wege der Verfolgung geistlicher Interessen zur Förderung rein irdischer Interessen. Die Aufrechthaltung und Einschärfung des Zinsverbotes durch viele Jahrhunderte mag der Geldwirtschaft hinderlich in den Weg getreten sein und damit die Ausbildung des Kapitalismus verzögert haben; das sind Wirkungen des Zinsverbotes. Aber Geldwirtschaft und Naturalwirtschaft sind für die Kirche und ihre ewigen Ziele indifferente Angelegenheiten, ebenso wie das diese oder jene Staatsform, Demokratie, Monarchie usw. sind. Der Kirche liegt daran, daß die Staaten gerecht regiert werden, wem immer die Regierung obliegt; so liegt ihr daran, daß der Tauschverkehr in Naturalien gerecht vorgenommen werde, ebenso wie der Verkehr im Metall- und irgend einer andern Form von Geld.

S. 37 f berührt der Verf. auch die praktisch bedeutungslose, theoretisch kaum völlig lösbare Frage, ob die Privateigentumsordnung durch die Erbsünde und ihre Folgen erst notwendig geworden oder auch im ursprünglichen Zustande des Menschengeschlechtes, falls dieser fortgedauert, bestanden hätte. Vielleicht trägt die Beachtung des Unterschiedes zwischen den Konsumtions- und den Produktions-Gütern wenigstens einiges zur Lösung bei. Privateigentum an den ersteren, den Konsumtionsgüter wäre sicher notwendig gewesen; dieses Recht gehört daher zum Naturrechte im strengen Sinne des Wortes und die obige Frage wäre auf das Eigentum an den Produktionsgütern und dem wichtigsten Teile derselben, dem Grund und Boden einzuschränken.

S. 44 lehnt der Verf. in Übereinstimmung mit der christlichen Ethik und Moraltheologie die naturgesetzlich bestehende rechtliche Bindung jedes Privateigentums im Sinne der kommutativen Gerechtigkeit ab und gibt eine solche nur nach Art einer legalen Gerechtigkeit zu. Dann sagt er weiter: „Nun hat der Staat eine strenge Pflicht, für einzelne und Familien in verzweifelter Lage zu sorgen, die dazu nötigen Mittel aber durch Steuern aufzubringen; es besteht hiernach eine soziale Bindung des Privateigentums in engerem Sinne". Liegt in diesem Satze nicht eine zu weit gehende legalrechtliche Pflicht des Staates ausgesprochen? Die Sorge „für einzelne und Familien in verzweifelter Lage" ist wohl zunächst eine Sache der privaten Caritas, sei es einzelner Menschen oder einzelner caritativer Vereine oder Gruppen. Nun besteht ja auch der Staat aus Menschen, welchen die Pflicht obliegt, ihrem Nächsten, der „in verzweifelter Lage" sich befindet, zu Hilfe zu kommen. Und daher obliegt auch dem Staate diese Pflicht, aber in gleicher Weise und aus demselben Grunde wie den einzelnen Menschen und den privaten, aus ihnen bestehenden Vereinen. Die Pflicht des Staates wird nicht als Pflicht der legalen Gerechtigkeit, sondern als Pflicht der Liebe anzusehen sein. Die legale Gerechtigkeit hat als Gegenstand das Gemeinwohl, nicht aber das Wohl der einzelnen; nur dann, wenn der seltene Fall eintreten sollte, daß das Gemeinwohl mit dem Wohle eines einzelnen Bürgers innigst verknüpft ist, müßte der Staat sich dieses letzteren annehmen und zwar dann natürlich nicht deshalb, weil er Staatsbürger ist, sondern weil von ihm und seinem Wohle das Gemeinwohl abhängig ist. Wie die Pflichten der Liebe nach der sehr richtigen Bemerkung des Verf.s (S. 83) nicht aus den zwischenstaatlichen Verhältnissen ausgeschaltet sind, so auch nicht aus den Beziehungen zwischen dem Staate und seinen einzelnen Bürgern. Oft aber wird der Fall eintreten, daß die Notlage einer

größeren Anzahl von Bürgern das Gemeinwohl mehr oder minder in Mitleidenschaft zieht; dann wird die legale Gerechtigkeit die mehr oder weniger schwere Pflicht zur Hilfeleistung auferlegen. Daher wird von einer Vollmacht des Staates, seinen Untertanen Steuern aufzuerlegen, damit er die Caritas auszuüben imstande sei, nicht die Rede sein können.

Als soziale Bindung des Privateigentums (S. 42 ff) berührt der Verf. in engstem Anschluß an den hl. *Thomas* die Pflicht des Almosengebens. Sollte nicht noch eine weitere für die Volkswirtschaft viel wichtigere Bindung anzunehmen sein und aus der Urbestimmung aller äußeren Güter, der ganzen jeweils lebenden Menschheit zu dienen, sich ableiten lassen, nämlich die Pflicht, das Privateigentum auch durch entgeltliche Verträge (nicht nur durch den unentgeltlichen des Almosengebens) andern zu überlassen? So erklärt *Theodor Meyer*[1]) die bekannten Stellen des hl. *Thomas* (2. 2. q. 66 a. 1) und die Worte „communes esse debere": „puta per communem facilitatem mutuae communicationis et commutationis et praesertim per largitionem caritatis". In gleichem Sinne erklärt *Roselli* die Worte des hl. *Thomas:* „ita ut domini rerum non debeant impedire, ne alii per contractus licite cum ipsis initos ab usu rerum, quae ipsis necessariae non sunt, excludantur"[2]). Diese Pflicht des Tausches, Verkaufes usw. seines Eigentums bildet einen Teil der Verkehrspflicht, von der der Verf. im Anschluß an die Pflicht zur Arbeit (S. 57) handelt. Die soziale Natur der Menschen verlangt, daß sie einander sowohl persönliche oder Arbeits-, als auch sachliche Dienste leisten, d. h. auch in sachlichen Verkehr zueinander treten. Diese Pflicht des sachlichen Tauschverkehres wird sich ableiten lassen wie aus der Pflicht der allgemeinen Nächstenliebe so auch aus der Urbestimmung aller materiellen Güter für die Menschen im allgemeinen.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Warnungszeichen in modernen Irrungen und Verwirrungen. Aufsätze und unpopuläre Kritiken. Von *Fr. X. Hoermann.* 8° (173 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.50.

Die Schrift besteht zum größten Teile aus Artikeln, die der Verf. schon früher in den Histor.-polit. Blättern veröffentlicht hatte. So erklärt sich leicht die Verschiedenheit des Stiles, der in einigen mehr, in andern weniger das richtige Ebenmaß zwischen Gedanken-

---

[1]) Institutiones juris naturalis Part. II n. 131.

[2]) Vgl. *Meyer*, Institut. l. c.

und Wortfülle aufweist. Die Warnungen sind in erster Linie an die Katholiken gerichtet und zwar an jene, die auf die öffentlichen Verhältnisse Einfluß ausüben. Verf. ist gewiß von den besten Absichten beseelt und es findet sich in der Schrift vieles Gute; doch durchzieht sie der Hauch des Pessimismus und des Mißtrauens, die dann zu Übertreibungen und Entstellungen führen und in dem denkenden Leser selbst Mißtrauen gegenüber den eigenen Ausführungen des Verf.s erzeugen.

S. 24. „Alters- und Invalidenversicherung" in Bausch und Bogen als „staatssozialistisch" zu charakterisieren, geht nicht an. — S. 37 heißt es: „Es gibt neue Erfindungen, . . . es gibt neue Gesetze und Entdeckungen . . es kann die Nachwelt nichts denken, was die Vorwelt nicht schon gedacht". Ist darin nicht ein Widerspruch enthalten? — S. 56 „Die Gedanken der Menschen sind additionsunfähig . . . die Gefühle dagegen wirken ansteckend, sie verschmelzen sich in kleinen und großen Kreisen usw." Teilen sich denn nicht auch Irrtümer mit? — S. 66 läßt sich die schroffe Ablehnung jeder Pflicht zu einer nationalen Gesinnung, auch wenn man die nationale Gesinnung scharf von der vaterländischen und staatsbürgerlichen sowie von der Heimatliebe unterscheidet, doch nicht halten. Auch der Nation als solcher verdankt der Mensch vieles Gute. — Daß die „Heimatsliebe Voraussetzung für das große Vaterland" sei (S. 99), trifft auch nicht ganz zu. — S. 120. Mit dem Satze: „Es hat nie ein Volk gegeben, das sich selbst regiert", ist gleichfalls allzuviel gesagt. — S. 137 f wird das Geschichtliche für den Staat wohl zu sehr betont; es ist übertriebener Konservatismus. — Den Satz S. 160: „Wir Christen des zwanzigsten Jahrhunderts glauben wohl im privaten Leben noch an Gott und Gottes Wort, nicht aber im politischen", hat doch auch die Schwarzseherei in die Feder diktiert. Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen zur Rechtfertigung der oben gebrauchten Ausdrücke: Übertreibungen und Entstellungen.

Als „die vom Verfasser seit seinen Jugendjahren vertretene Tendenz der Schrift" gibt er im Vorwort an: „Katholisch und konservativ, monarchisch und föderalistisch" (S. 3). Der Verf. ist Bayer, schreibt aber keineswegs für Bayern allein und berücksichtigt auch keineswegs nur die Verhältnisse seines engeren Vaterlandes, übt vielmehr Kritik auch an der Haltung der deutschen Katholiken im allgemeinen. Daher werden folgende Bemerkungen zu der „Tendenz" der Schrift gestattet sein: Katholisch müssen wir natürlich alle sein, und zwar ganz und in allem. Aber beim folgenden Worte: konservativ, muß gleich eine bedeutende Einschränkung angebracht werden; konservativ sollen wir nur in solchen Dingen geistlichen und weltlichen Charakters sein und Altes nur dann festhalten, wenn es besser

oder wenigstens ebenso gut ist wie das Neue, das etwa beabsichtigt wird. Katholische Denk- und Handlungsweise verträgt sich demnach je nach den Umständen recht wohl mit dem Eintreten für Neues; der Konservatismus darf sich demnach nicht in den Mantel des Katholizismus hüllen. Das gleiche gilt dann von der monarchischen und föderalistischen Gesinnung. Bekanntlich haben sich schon die alten Scholastiker mit der Frage über die beste Regierungsform beschäftigt und sind zu dem Ergebnis gekommen, es dürfte im allgemeinen die monarchische Form allen andern vorzuziehen sein. Sie haben aber keineswegs etwa gelehrt, die monarchische Verfassung werde von den katholischen Grundsätzen gefordert; vielmehr haben die Päpste oft, zuletzt noch Leo XIII, ausdrücklich gelehrt[1]), die Kirche verhalte sich mit ihrer Lehre und ihrer Verfassung gänzlich indifferent gegen jede weltliche Regierungsform.

Dem vielen Guten, welches, wie gesagt, die Schrift enthält, tun solche schwarzseherische Urteile Eintrag.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Doctrina juris internationalis juxta Franciscum de Victoria Ord. Praed. Compilavit *Nicolaus Pfeiffer*. (Bibliotheca catholica internationalis. Series latina 1). 8° (33 pg.) Zug (Helvetia) 1925, Foeder. cathol. internationalis.

Die Schrift ist ein Sonderabdruck aus den Xenia Thomistica, der dreibändigen Sammlung von Artikeln verschiedener Verfasser, welche das Collegium Angelicum in Rom zum vorigjährigen Thomas-Jubiläum herausgegeben hat. Der Verf. teilt in der Einleitung manches bei uns wohl wenig Bekanntes über *Franz von Vittoria O. Praed.* und seine Tätigkeit mit, sodann die hauptsächlichsten Sätze aus den beiden Abhandlungen dieses berühmten Theologen aus dem Dominikanerorden, welche die Überschrift tragen „De Indis noviter inventis" und „De jure belli". Das sind zwei ungemein gründliche, umfassende Abhandlungen über das — so wird man kurz sagen dürfen — Kolonial- und das Kriegsrecht, wohl die beiden schwierigsten Teile des Völkerrechtes; doch wird in beiden Abhandlungen manches besprochen, das die internationalen Verhältnisse überhaupt angeht. *Franz von V.* schließt sich selbstverständlich an den hl. *Thomas* an, geht aber weit über ihn hinaus, indem er die naturgesetzlichen Bestimmungen, welche zunächst das Privatrecht angehen und daher zB. von der Moral-

[1]) Encycl. „Sapientiae christianae" (10. Jan. 1890). Herder'sche Ausg. 3. Samml. S. 97 f.

theologie in den Traktaten De justitia et jure und de contractibus behandelt werden, sinn- und sachgemäß auf die völkerrechtlichen Beziehungen überträgt und anwendet. So ist *Vittoria* auch ein Vorbild für die Behandlung und Beurteilung der gegenwärtigen völkerrechtlichen Beziehungen. Die Schriften *Vittorias*, die im ersten halben Jahrh. nach ihrem Erscheinen viele Auflagen erlebten, sind in den letzten Jahrhunderten nicht neu gedruckt worden und daher nur schwer zu erhalten. Besser ist es den diesbezüglichen Schriften von *Suarez* und *Bellarmin* ergangen, die man daher auch öfter zitiert findet. Leider hat Kanonikus *Pfeiffer* die aus *Vittoria* mitgeteilten Sätze nicht weiter ausgeführt. Das ist um so mehr zu bedauern, als der volle Inhalt der Thesen sich oft nur aus den Beweisen und Erklärungen ergibt.

Bei dieser Gelegenheit sei bezüglich des Kriegsrechtes zu bemerken erlaubt, daß es nach *Vittorias* ausdrücklichen Worten einen von beiden Seiten für gerecht erachteten Krieg geben kann: „Nec est inconveniens, quod quum ex una parte est jus et ex altera ignorantia invincibilis, quod sit bellum justum ex utraque parte"[1]). Aber auch nur im Falle einer unüberwindlichen Unwissenheit kann ein Krieg für beide Seiten erlaubt sein, d. h. das objektive Recht besteht nur auf einer Seite: „Dubium est, an possit esse bellum justum ex utraque parte. Respondetur: Prima propositio: Seclusa ignorantia manifestum est, quod non possit contingere ... Secunda: Posita ignorantia probabili facti aut juris potest esse ex ea parte, qua vera justitia est, bellum justum per se, ex altera autem parte bellum justum, id est excusatum a peccato bona fide"[2]). Der Unterschied hat natürlich auch rechtliche Folgen, auf die *Vittoria* an der ersten angeführten Stelle aufmerksam macht.

Allen jenen, welche in unseren Tagen auf die Regelung der internationalen Beziehungen Einfluß haben, könnte man kaum Besseres raten, als die beiden Abhandlungen *Vittorias* sowie die von *Suarez* und *Bellarmin* über denselben Gegenstand zu studieren. Dasselbe wäre dem Forschungsausschuß zu empfehlen, den der vorigjährige Stockholmer „Kongreß für praktisches Christentum" bekanntlich eingesetzt hat.

Die vielen Sprach- und Druckfehler wirken störend; S. 18 Z. 2 von oben ist auch ein in der Ingolstädter Ausgabe sich findender Druckfehler mit abgedruckt worden: „adducentes" statt „abducentes".

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) De Indis noviter inventis n. 6.

[2]) De jure belli n. 32.

Prof. Dr. *G. Kieffer,* **Predigt und Prediger**. Wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes. (Wissenschaftliche Handbibliothek, Theologische Lehrbücher. XXXV). 8° (XII u. 520 S.) Paderborn 1924, Ferd. Schöningh.

Der Verf. erklärt im Vorwort, den in neuerer Zeit ergangenen kirchlichen Erlassen und den Bestrebungen der verschiedenen homiletischen Kurse nach Kräften entgegenkommen zu wollen. Eine kurze Inhaltsangabe möge die Reichhaltigkeit des gediegenen Werkes andeuten.

In der Einleitung handelt *K.* über das Wesen der Beredsamkeit im allgemeinen und die Bedeutung der geistlichen Beredsamkeit im besondern, über das Verhältnis der geistlichen Beredsamkeit zur weltlichen und über die Einteilung der geistlichen Beredsamkeit; diese baut er nicht auf die Theorie der weltlichen Beredsamkeit auf, sondern führt sie als selbständige Wissenschaft vor.

In der Stofflehre vernehmen wir vom Thema und Zweckgedanken, von den homiletischen Kategorien, d. i. von den allgemeinen rednerischen Stoffquellen und den homiletischen Stoffquellen: es sind besonders die Hl. Schrift und die Schriften der Väter, die Liturgie, die Entscheidungen der Päpste und Konzilien.

Die Lehre von dem Predigtinhalte wird zuerst negativ behandelt: „Was soll nicht Gegenstand der Predigt sein?", dann wird positiv der Gegenstand der Predigt vorgeführt.

Sodann werden in der Formenlehre die Eigenschaften der geistlichen Rede erörtert: Wahrheit, Leichtverständlichkeit, Popularität, Anschaulichkeit, kirchlicher Charakter, Aktualität, psychologischer Charakter, die Momente des Interessanten und des Schönen; die methodischen Elemente (Erklärung, Beweisführung, Widerlegung, Motivierung, Affekterregung, Amplifikation, formelles Pathos, Affektfiguren, die einzelnen Affekte, Nutzanwendung) werden mit gleicher Gründlichkeit besprochen, ebenso die organischen Glieder der Predigt.

In einem materialformalen Teile bespricht sodann der Verf. die Predigtarten: die Homilie und die thematische Predigt.

An eine gute Darstellung der Geschichte der Predigt reihen sich noch wertvolle Abhandlungen. Sie betreffen zunächst die Persönlichkeit des Predigers (Heiligkeit, weise Zurückgezogenheit, Demut, Gebetsgeist, Uneigennützigkeit, Sittenreinheit, pastorale Klugheit, Anstand und Höflichkeit, Gottesliebe, Seeleneifer) und bringen praktische Winke über die entferntere und nähere Vorbereitung des Predigers.

Sehr angenehm berührt die gelegentliche kurze Angabe verschiedener Ansichten in der behandelten Frage (zB. § 70 über die Predigtgliederung, § 71 über den Vorspruch, § 72 über die Anrede, § 75 über die Einteilung in der Predigt, § 80 über die Predigtarten), ferner die Angabe von praktischen Übungen in manchen Partien, zB. S. 175, 177, 179. Von Wert sind auch die Literaturangaben für die verschiedenen Predigtarten, zB. Homilie, katechetische, liturgische und apologetische Predigt.

Ein kurzes Sachregister vermehrt die Brauchbarkeit des Buches.

St. Andrä i. L. Johann Scherb S. J.

S. Thomae Aqu. in Metaphysicam Aristotelis Commentaria. Cura et studio P. *Fr. M.-R. Chatala O. P.* cum tabula analytica P. *Fr. Chr. Egan O. P.* Taurini 1926, Marietti. XII et 798 p. 8°. L 30.–.

Die vorliegende Ausgabe des wertvollen Metaphysikkommentars des hl. *Thomas* erhebt nicht den Anspruch, einen durch Vergleichung der ältesten Handschriften kritisch gesicherten Text zu bieten. Der Herausgeber hat vielmehr ein eklektisches Verfahren eingehalten, indem er die besten bisher erschienenen Ausgaben (nämlich die drei editiones Venetae von 1503, 1588 und 1593, die editio Romana [Piana] von 1578 und die editio Parmensis von 1866) miteinander verglich und aus ihnen die ihm als beste erscheinende Leseart übernahm. Bei diesem Vergleiche stellte sich heraus, daß, sooft ein Text unverständlich oder fehlerhaft war, wenigstens die eine oder andere Ausgabe eine klare Leseart bot, und daß die Fehler nicht selten daherrührten, daß beim Druck mehrere Wörter oder auch ganze Zeilen ganz ausgefallen waren. Wir sind dem Herausgeber für diese Arbeit sehr dankbar, da wir jetzt einen Text besitzen, der, wenn er auch nicht absolut sicher durch kritische Untersuchung festgelegt ist, doch wenigstens durchschnittlich einen guten Sinn gibt und von sinnstörenden Druckfehlern frei ist. Dies genügt einstweilen, bis die Herausgeber der editio Leonina auch den Metaphysikkommentar in Angriff nehmen.

Den einzelnen Lektionen ist die Übersetzung des *Wilhelm von Mörbecke* vorausgedruckt und am Rande die Seiten- und Zeilenzahl der Aristotelesausgabe von *Bekker* notiert. Nur ungern vermißt man den griechischen Text, da die lateinische Übertragung mangelhaft und ohne Vergleichung mit dem Urtext nicht selten unverständlich ist. Bei einer allenfallsigen Neuausgabe

würde ich wünschen, daß auch die commata, in die früher der Text eingeteilt war, am Rande angegeben würden, schon aus dem Grunde, weil in den Werken des hl. *Thomas* bei Aristoteleszitaten immer auf diese commata verwiesen wird. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Herausgeber die sachliche Gliederung des Aristotelestextes, die *Thomas* jedem Abschnitte vorausschickt, als kurze Synopsis dem Kommentar voranstellt. Um die Zitationen zu erleichtern, sind fortlaufende Nummern eingeführt. Der von *Egan* besorgte Index rerum analyticus ist sehr sorgfältig bearbeitet und zuverlässig, was man leider von den Indices der übrigen Ausgaben nicht sagen kann, da sie von Druckfehlern wimmeln. Der Druck ist zwar etwas klein, aber leicht leserlich und korrekt, das Format handlich, der Preis mäßig. Möge diese gelungene Neuausgabe dazu beitragen, recht viele zum Studium der aristotelisch thomistischen Metaphysik anzuregen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Tractatus de satisfactione sacramentali, quem scripsit in usum confessariorum P. *Thomas Villanova a Zeil O. M. Cap.* gr. 8° (96 S.) Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M 1.50.

Das für Beichtväter verfaßte Büchlein enthält in klarer Übersicht, was die Theologen lehren: 1. de satisfactione generatim, 2. de satisfactione per confessarium iniungenda; 3. de circumstantiis impositionis; 4. de qualitate satisfactionis; 5. de speciebus satisfactionis sacramentalis; 6. de acceptatione et exsecutione satisfactionis sacramentatis; 7. de commutatione satisfactionis sacramentalis. Es lag nicht in der Absicht des Verf.s, eigene Forschungen zu bieten, obschon es daran nicht ganz fehlt (S. 21 f). Auffallend ist, wie leicht (S. 9) die skotistische Anschauung über die Stellung der Akte des Pönitenten im Bußsakrament preisgegeben zu werden scheint. Daß auch bei der Jubiläumsbeicht eine Buße aufzuerlegen sei, betonte ähnlich wie Leo XII für 1825 die Hl. Pönitentiarie für 1925 (AAS 16 [1924] 338). Leider haben sich manche Druckfehler eingeschlichen. Vor ein wahres Rätsel sieht sich der Leser durch die Worte gestellt: „anem in enim ium ipsum poposcisse et a debilibus semper parum“ (S. 48).

Innsbruck. J. B. Umberg S. J.

1. **Der heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan.** Von *Georg Schurhammer.* Mit 9 Bildern und einem Kärtchen. XI u. 288 S. 8°. Frreiburg 1925. Herder. M 2.—, geb. M 3.—.

2. **Der heilige Alfons Rodriguez,** Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik. Von *Matthias Dietz S. J.* Auf Grund des spanischen Werkes von P. *Cassanova S. J.* Mit 3 Tafeln. 116 S. in 12°. Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.60.

3. **Pater Moritz Meschler aus der Gesellschaft Jesu.** Ein Lebensbild von *Nikolaus Scheid S. J.* Mit 4 Bildern. 220 S. in 12°. Freiburg 1925, Herder. Geb. M 5.—.

1. Die schon in weiten Kreisen bekannte und beliebte Sammlung „Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter", herausgegeben von *Konstantin Kempf S. J.* ist im vorigen Jahre durch zwei neue gefällige Bändchen bereichert worden. Das erste behandelt den Apostel von Indien und Japan, den heiligen Franz Xaver, das zweite den heiligen Alfons Rodriguez, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Der hl. Franz Xaver war ein Mann der Tat. Daher schildert der Verf. in diesem kurzen Lebensabriß mit großer Begeisterung und lebendiger Anschaulichkeit hauptsächlich seine vielen Missionsreisen. Der Leser wird unwillkürlich mitgerissen und folgt mit großer Spannung, die bis zum Ende anhält. In die Heranbildung und das innere Leben des Missionärs kann er nur kurze Blicke tun, die aber ausreichen, um von der Heiligkeit des Apostels sich zu überzeugen. Quellen kommen selten zu Worte. *Schurhammer* schöpft aber aus dem reichen Born seiner vielen Quellenstudien über den Heiligen, die ihn zu sehr wertvollen neuen Entdeckungen geführt hat. Eine eingehendere, mit Quellenangaben belegte Darstellung will er folgen lassen.

2. Ganz anders ist das Lebensbild des hl. Bruder Alfons von P. *Dietz.* Es schildert vor allem die innere Entwicklung des Heiligen nach seinen Tagebüchern und sonstigen Aufzeichnungen. Die Betrachtungen und die Deutungen des Verf.s nehmen einen großen Raum ein und hätten wohl mit Nutzen an manchen Stellen gekürzt werden können. Sehr anregend sind die vielen Auszüge aus den Schriften des Heiligen. Man kann daraus die Höhe der Mystik ermessen, zu der sich der einfache Laienbruder durch unaufhörliche Weiterbildung und unermüdliche Selbstzucht emporgeschwungen hat.

3. Ein drittes Leben, das auch abgetrennt von dieser Sammlung ausgegeben worden, handelt nicht über einen Heiligen oder Seligen, sondern über den im Jahre 1912 zu Exaeten selig im Herrn verschiedenen P. Moritz Meschler. Viele hatten den Wunsch, von diesem Verf. zahlreicher gediegener aszetischer Schriften, die durch die Liebenswürdigkeit des Stiles vielen sehr teuer wurden, ein Lebensbild zu besitzen. Aus Dankbarkeit gegen den Verstorbenen

hat sich P. *Nikolaus Scheid,* der dem Verstorbenen in Gemütsanlage und dichterischer Begabung sehr nahe stand und ihn hoch ehrte, dieser Aufgabe unterzogen. Die Jugendzeit bis ungefähr zum Beginne seiner theologischen Studien ist fast ganz aus Briefen und Aufzeichnungen des Dahingeschiedenen zusammengesetzt; alles verrät sein fröhliches, zufriedenes Wesen voll Dankbarkeit gegen die Mutter und Liebe zu seinen Geschwistern. Das Ordensleben war einfach und fällt kaum aus dem gewöhnlichen Rahmen einer treuen Beobachtung der Satzungen heraus, aber der Geist, der alles durchzieht, und die Liebenswürdigkeit des Novizenmeisters, Obern und Schriftstellers machen die Lesung zu einem Genusse und zu einem Gewinn. *Meschler* hat selbst geübt, was er andern empfohlen. Sein Leben ist daher eine gute Erläuterung zu seinen Werken, die immer wieder verlangt werden und zu denen nun nach seinem Tode auch seine Schriften über das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von P. *Walter Sierp* (in der Exerzitien-Bibliothek) hinzukommen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

La Theologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration (1750—1850), par *J. Diebolt.* Lex. 8° (XXVIII et 362 p.) Strasbourg 1926, F. X. Le Roux & Cie. M 8.—.

Der Verf., Priester der Diözese Straßburg, hat diese Arbeit als Doktordissertation an der theologischen Fakultät zu Straßburg eingereicht. Ihr Ziel ist, die typischen Vertreter der katholischen Moralwissenschaft in dem so bewegten Jahrhundert von 1750—1850 zur Darstellung zu bringen.

In einer allgemeinen Einführung macht er uns bekannt mit den Hauptzügen der allgemeinen kirchlichen Entwicklung und der theologischen Studien, mit den wichtigsten philosophischen Strömungen bei protestantischen Autoren in Deutschland, die auf die Vertreter der katholischen Moral maßgebenden Einfluß gewannen, endlich auch mit mit französischen Theologen.

Die Untersuchung gliedert sich in die zwei Teile: 1. Umbildung der katholischen Moraltheologie in der Epoche des „Philosophismus" 1750—1800; 2. Entwicklung der katholischen Moraltheologie in der Periode der sogenannten Restauration 1800—1850. Hier werden eine stattliche Zahl von Namen angeführt und ihre charakteristischen Lehrpunkte hervorgehoben. Es seien nur einige genannt: Aus der ersten Periode begegnen uns *Schwaan, Ignaz Schwarz, Desing-Amort, Gerbert-Rautenstrauch, Waibel, Dalberg,*

Danzer, Stattler, Tanner. Dann folgen *Sailer, Günther, Salat, Baader, Hermes, Braun, Vogelsang, Werner, Deutinger, Fr. v. Schlegel, Gengler, Klee, Möhler, Staudenmeier, Hirscher. Baader, Hermes, Deutinger,* die bedeutungsvollsten Männer dieser Periode, *Möhler* und *Hirscher,* werden ausführlicher besprochen.

Der Verf. gibt zunächst eine kurze Analyse der moraltheologisch oder moralphilosophisch bedeutsamen Punkte. Aber indem er die einzelnen Denker oder Gruppen in ihrer besonderen Abhängigkeit von andern geistigen Strömungen darstellt, gewinnt er zwanglos verschiedene Entwicklungsstufen, die ein gutes Bild dieser merkwürdigen Zeit ergeben.

Die ganze Arbeit verrät einen erstaunlichen Fleiß. Mehr als 60 Autoren wurden zur Untersuchung herangezogen. Die Kritik ist maßvoll. Das Buch gibt einen guten Einblick in ein Zeitalter, das unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie den großen Gedanken der katholischen Vorzeit und dem kirchlichen Sinn in weitem Maße entfremdet war.

Innsbruck. Johann Schuster S. J.

Hans Rost, **Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus** (Zur religiösen Frage der Gegenwart. Schriftenreihe, hsg. von Dr. P. *Erhard Schlund O. F. M.* Heft 8). 88 S. München 1924, Pfeiffer. M 2.—.

Unter katholisierenden Tendenzen versteht der Verf. nicht solche, die auf den Übertritt zur katholischen Kirche gerichtet sind, sondern nur auf die Übernahme der einen oder andern katholischen Einrichtung oder der einen oder andern Wahrheit aus dem Schatze der katholischen Lehren. Träger dieser Tendenzen ist in Deutschland vor allem die hochkirchliche Bewegung mit ihrem Organe „Die Hochkirche", die eine ganze Reihe katholischer Einrichtungen übernehmen will, ähnlich wie es seit Jahrzehnten in England der Fall ist; daneben gehen dann auch noch Einzelbestrebungen einher. Wir Katholiken können durch das Auftreten aller solcher Tendenzen natürlich nur in unserm Glaubensbewußtsein gestärkt werden und diesem Zwecke soll wohl auch diese Schrift dienen. „Es ist ohne Zweifel für uns Katholiken eine sehr erfreuliche Erscheinung", sagt der Verf. S. 84 und ähnlich an anderen Stellen, „daß durch die Bestrebungen der hochkirchlichen Bewegung in diese Welt der Voreingenommenheiten, Unwahrheiten und Irrtümer eine starke Bresche gelegt worden ist. In dieser seelisch-religiösen Umstimmung und in der Wertschätzung unserer kirchlichen Einrichtungen und Dogmen, wenigstens ihrer Form nach,

erblicken wir den Gewinn für uns seitens der hochkirchlichen Bewegung. Von diesem Gesichtspunkte aus wünschen wir der hochkirchlichen Bewegung auch fernerhin erfreuliche Fortschritte" Zu den verschiedenen Einzelheiten, die der Verf. erwähnt („Bischofsamt", „Reform des Gottesdienstes", „Eucharistie" usw.) ließe sich noch hinzufügen die Annäherung an die katholische Sittenlehre, die sich namentlich seit einigen Jahren beobachten läßt. Es findet ein Abrücken statt vor der „Eigengesetzlichkeit" der Politik und der Volkswirtschaft; die Stimmen mehren sich, die für die Geltung des christlichen Sittengesetzes auch in der Politik und in der Volkswirtschaft, somit auch in dem internationalen oder zwischenstaatlichen Verkehr und in der Weltwirtschaft eintreten.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Antike Jesuszeugnisse. Vorgelegt von D. Dr. *Johannes Aufhauser*. 2. verm. Auflage. (Kleine Texte, hsg. von *H. Lietzmann*, Nr. 126). kl. 8° (57 S.) Bonn 1925, Marcus & Weber. M 2.40.

Die Neuauflage dieser so nützlichen Sammlung bringt im allgemeinen denselben Text wie die erste Ausgabe von 1913. Die Erweiterung von 7 Seiten kommt von der sehr erwünschten Bereicherung der Einleitung und den Texten des slawischen Josephus Flavius, welche für die oben S. 463—75 behandelte Frage das Material bieten. Leider konnte die längst angekündigte kritische Neuausgabe der Texte, die noch immer nicht abgeschlossen zu sein scheint, nicht verwertet werden.

Über die Echtheit der bisher bekannten griechischen Josephustexte hat der Verf. sein etwas kategorisches Urteil beibehalten, indem er sie als „unzweifelhaft (wahrscheinlich im zweiten Jhdt.) eingeschoben" erklärt. Sehr zu wünschen wäre für eine Neuausgabe, daß die wesentlichen Worte in klarer Weise, etwa durch Sperrdruck, hervorgehoben würden. So gehört von dem gewiß interessanten, im Geiste der stoischen Philosophie geschriebenen Briefe des Syrers Mara an seinen Sohn Sarapion hieher nur der eine Satz (S. 9): „Denn was hatten die Juden von der Hinrichtung ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen wurde?" — Die talmudischen Texte könnten ergänzt werden durch die von *Strack-Billerbeck* 2,859 gebotene Liste.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Analekten

Der Begriff des Privateigentums beim hl. Thomas

Je schwieriger die wirtschaftliche Lage ist, um so mehr ist man bemüht, Mittel und Wege zu finden, um eine gleichmäßigere Verteilung der Lebensnotwendigkeiten anzubahnen. Die alte christliche Formel war, daß die christliche Bruderliebe berufen sei, die Härten des Unterschiedes zwischen den Besitzenden und den Darbenden in einer Weise auszugleichen, daß beide, der Gebende und Nehmende, dabei sich in der Übung christlicher Tugend vervollkommnen. Heute versagt dieses Mittel in weiten Kreisen. Ein Grund ist wohl, daß der Geist christlicher Liebe geschwunden ist und immer mehr schwindet, je mehr sich der Besitz in den Händen weniger mehrt, und der Geist des Mammonismus einzieht. Aber noch ein anderer Grund spielt mit: auch die Darbenden verachten das Geschenk der Liebe als verdemütigend und verlangen die Gabe als ein Recht. So wird dann auch in christlichen Kreisen die Frage erörtert, ob der Eigentumsbegriff, wie er in der bürgerlichen Gesetzgebung festgehalten wird, nicht eine Verfälschung des naturrechtlichen Begriffes enthalte; m. a. W. ob der Eigentümer über sein rechtmäßig erworbenes Gut wirklich nach Belieben verfügen könne, ohne eine Rechtspflicht zu verletzen, sondern höchstens Liebespflichten, oder ob nicht dem Eigentum von Natur aus auch rechtliche Verpflichtungen anhaften.

Unbestritten ist, daß der Staat das Recht, ja, wenn das allgemeine Wohl es verlangt, auch die Pflicht hat, gewisse Beschränkungen dem Privatbesitz aufzuerlegen, die dann Pflichten der legalen Gerechtigkeit sind. Ja auch von Pflichten der kommutativen Gerechtigkeit kann man reden, wenn zB. allgemeine Gebräuche gewissen Rechtsgeschäften Bedingungen auferlegen, so

daß in der allgemeinen Überzeugung jener Zeit oder jenes Ortes die Eigentumsübertragung nur unter jenen Bedingungen zu verstehen ist. So erklären sich auch die verschiedenen konkreten Formen des Eigentums in der Geschichte der Menschheit, von denen Papst Pius XI jüngst in der Ansprache an die Katholische Aktion sagte, daß man sie beachten müsse als Ausfluß der Veränderlichkeit der menschlichen Einrichtungen.

Aber die obenerwähnte Meinungsverschiedenheit bezieht sich auf das naturrechtliche Wesen des Eigentums; es wird behauptet, ein Vorgehen bei der Benützung des Eigentums ohne Rücksicht auf die Mitmenschen sei nicht eine Verletzung der Liebe, sondern eine Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit, weil das Recht auf Privateigentum nur den Gebrauch der Sache und ihrer Früchte, nicht aber die freie Disposition einschließe. Und für diese Behauptung wird der hl. *Thomas* (2. 2 q. 66 a. 1) angerufen[1]). Daß dies nicht der Fall ist, daß im Gegenteil der hl. *Thomas* den Mißbrauch des Eigentumsrechtes als eine Sünde gegen die Liebe ausdrücklich bezeichnet, soll hier gezeigt werden.

1. Wenn der Eigentümer nur das Recht auf den Gebrauch und die Früchte hat, wie die Gegner aus dem hl. *Thomas* herauslesen wollen, dann wären die bona superflua, die er weder für seinen und der Seinigen Lebensunterhalt noch für seine Standes- und Berufsführung braucht, nicht mehr sein Eigentum, sondern bona communia. Und diese Folgerung müßte sich im Traktat über das Almosen zeigen; das Abgeben dieser Güter an die Bedürftigen wäre eine Pflicht der Gerechtigkeit, nicht der Liebe. Nun baut aber *Thomas* (2. 2 q. 32) seine ganze Lehre über das Almosen darauf auf, daß diese Pflicht der Liebe (a. 1) dann eintritt, wenn von seiten des Gebers bona superflua, von seiten des Empfängers Not vorhanden ist (a. 5). Denn vom Notwendigen braucht jemand kein pflichtmäßiges Almosen zu geben (a. 6), und von unrechtem Gut, daß er ex iustitia abführen muß, sowie von fremdem Gut, über das er kein Verfügungsrecht hat, darf er kein Almosen geben (a. 7. 8). Wenn man nicht einen krassen Widerspruch in derselben 2. 2. annehmen will, kann also die q. 66 a. 1 gar nicht in dem Sinne gedeutet werden, daß der Eigentümer nur ein Recht auf den Gebrauch hätte, sondern er muß nach *Thomas* ein freies Verfügungsrecht auch über die superflua, die er nicht braucht, haben.

2. Ein ähnlicher Widerspruch wäre in dem Satze enthalten, der Mensch habe kein Recht über die N a t u r der Dinge, sondern

---

[1]) Das Neue Reich 7 (1925) Nr. 52; 8 (1926) Nr. 21.

nur über ihren Gebrauch, wenn die bezügliche Stelle (q. 66 a. 1) so zu deuten wäre. Denn bei der Lehre vom Almosen (q. 32 a. 5 ad 2) heißt es umgekehrt, die irdischen Güter seien dem Menschen eigen quoad proprietatem, aber quoad usum müssen sie für andere verwendet werden, um diese zu erhalten aus dem Überfluß. Ähnlich auch im Artikel 2 der q. 66: „Bezüglich der äußeren Güter kommt dem Menschen ein zweifaches zu: das erste ist die Befugnis zu erwerben und zu verfügen (potestas procurandi et dispensandi), und in dieser Beziehung ist es erlaubt, daß der Mensch Privateigentum habe; . . . das zweite aber, was dem Menschen bezüglich der äußeren Dinge zukommt, ist der Gebrauch, und darin soll der Mensch die äußeren Dinge nicht als eigene, sondern als gemeinsame betrachten, dadurch nämlich, daß er gerne davon dem Nächsten, der in Not ist, mitteilt". Und dazu wird die Stelle aus 1 Tim 6,17 zitiert, die das Gebot des Almosengebens für die Reichen enthält. Also an beiden Stellen der Grundsatz: Das Eigentumsrecht ist gebunden und beschränkt durch das Gebot der Liebe.

3. Es muß also die Stelle, aus der die Gegner ihre Ansicht herauslesen wollen (q. 66 a. 1), anders gedeutet werden. Das ergibt sich schon aus der Überschrift, die den Sinn des Artikels angibt: „Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum"; es handelt sich also in diesem Artikel nicht um die Frage, ob und inwieweit dem Menschen ein Recht über die Dinge zukomme, sondern, ob ihm von Natur aus ein Recht zukomme. Die Einwände, die vorausgeschickt werden, sollen alle beweisen, von Natur aus komme ein solches Recht nicht dem Menschen zu, sondern nur Gott. Dagegen stellt der hl. *Thomas* den Psalmvers, wo von Gott gesagt wird: „Alles hast du dem Menschen zu Füßen gelegt". Die Erklärung im Hauptteil nimmt nun die gemachten Einwände vorweg: Die äußeren Güter können unter zweifacher Rücksicht betrachtet werden; einmal ihrer (ontologischen) Natur nach, die der menschlichen Macht nicht untersteht, sondern nur der göttlichen, der alles auf den Wink gehorcht; zweitens in bezug auf ihren Gebrauch, und unter dieser Rücksicht hat der Mensch ein natürliches Recht über die Dinge, weil er durch Vernunft und Willen sie gebrauchen kann zu seinem Nutzen, als für ihn geschaffen. Und dieses naturrechtliche Eigentumsrecht über die übrigen Kreaturen, das dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen, worin er ein Ebenbild Gottes ist, zukommt, ist geoffenbart (Gen 9,26): „Lasset uns den Menschen schaffen nach unserem Ebenbild und Gleichnis, damit er herrsche . . ." Das will sagen: der ontologischen Natur nach hat der Mensch über die äußeren Dinge, zB.

ein Stück Feld und dessen Frucht, keine Macht, weil er sie nicht geschaffen hat und ihre Natur nicht verändern kann; aber durch die Bestimmung Gottes, daß sie dem Menschen zum freien Gebrauch dienen sollen, ist dem Menschen ein Recht über die Güter gegeben worden. In diesem Sinne werden auch die vorangestellten Einwände gelöst: „Wenn gesagt wurde, das Recht auf alle Kreaturen sei Gott eigentümlich, so ist zu antworten, Gott hat das oberste (principale) Eigentumsrecht; aber er hat in seiner Vorsehung gewisse Dinge zum leiblichen Unterhalt des Menschen geordnet, und deshalb hat der Mensch ein natürliches Recht auf die Dinge, inwieweit er die Vollmacht hat, sie zu gebrauchen". Also das ist der Sinn des ganzen Artikels, woher und warum dem Menschen ein Eigentumsrecht zustehe, nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus ihrer Bestimmung. Wenn er sie mißbraucht, handelt er gegen den Willen und das Gebot Gottes, also gegen sittliche Pflichten, nicht aber gegen das Recht anderer.

4. Ganz klar ist dies auch enthalten in der Antwort auf die dritte Schwierigkeit, die er sich macht zur Frage, ob man von ungerechtem Gut Almosen geben kann (q. 32 a. 7 ad 3). Der Einwand möchte dies als erlaubt beweisen daraus, daß man einem in äußerster Not Befindlichen auch mit ungerecht erworbenem Gut zu Hilfe kommen könne; darauf antwortet *Thomas* in derselben Weise wie seit ihm bis heute die ganze Moraltheologie: „Im Falle der äußersten Not ist alles Gemeingut". (Im Sinne der Gegner dürfte er das nicht auf den Fall der äußersten Not beschränken, sondern müßte sagen, Gemeingut ist alles, was einer nicht braucht.) „Daher ist es einem, der in solcher Not ist, erlaubt, fremdes Gut zu nehmen zum Unterhalt, wenn er niemand findet, der es ihm gibt; und ebenso ist es dem, der fremdes Gut besitzt, erlaubt, davon in diesem Falle Almosen zu geben, oder auch fremdes zu nehmen, wenn er anders dem Notleidenden nicht zu Hilfe kommen kann". Aber selbst in diesem Falle ist irgendwie das Eigentumsrecht anzuerkennen: „Wenn es aber ohne Gefahr (für das Leben des Notleidenden) geschehen kann, muß er des Besitzers Einwilligung erbitten, um dem Armen zu Hilfe kommen zu können".

Daraus ergibt sich mit voller Klarheit, daß nach *Thomas* die Bestimmung der Erdengüter zum Gemeingut der Menschen nur dann wieder in Kraft tritt, wenn der Nächste in äußerster Lebensgefahr ist, nicht aber dann schon, wenn der Besitzer ihrer nicht bedarf oder sie mißbraucht. In diesem Falle sündigt er gegen sittliche Pflichten. Ebenso ist damit erwiesen, daß diese Auffassung des Eigentumsbegriffes nicht erst in den letzten Jahrhun-

derten durch den Einfluß des römischen Rechtes in die christliche Sittenlehre gekommen ist, sondern daß sie schon von *Thomas* und den Scholastikern gelehrt wurde.

Noch ein kurzes Wort zu den streng klingenden Vätertexten; einen Wink für ihre Erklärung gibt uns schon *Thomas*, indem er dieselben nicht nur in der q. 66, sondern auch beim Almosen (q. 32 a. 5) zitiert, und zwar für die Pflicht der Liebe[1]). Mit den strengen Ausdrücken wollen sie rhetorisch die Schwere der Sünde veranschaulichen, nicht aber theoretisch die Art der Sünde bestimmen. Das ergibt sich auch jedem klar, der die Homilien im Ganzen liest, und sie wären gerade für unsere Zeit recht lesenswert. Dasselbe gilt von einem Wort des hl. *Ambrosius*, das *Thomas* zweimal im Traktat über das Almosen anführt[2]): „Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti". Dieses Wort will gewiß nicht sagen, was gar nicht mit der übrigen Doktrin des hl. *Thomas* übereinstimmt, daß durch Verweigerung des Almosens im höchsten Notfall eine Sünde gegen die Gerechtigkeit begangen wird, sondern, daß die Wirkung der Unterlassung, wenn sie eintritt, dem gegen die Liebe Sündigenden imputiert werden kann.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

„Δίθεοί ἐστε". (Hippolyt, Philos. IX 12,16)

K. Müller beschäftigt sich in seinem Aufsatze „Der Ursprung des Schismas zwischen Kallist und Hippolyt"[3]) mit dem Ausscheiden *Hippolyts* aus der Kirche. Er bekämpft *Döllingers* Ansicht[4]), daß *Hippolyt* wegen seiner Lehre bald nach Kallists

---

[1]) So *Basilius* hom. in Luc. 12, MG 31,262 ff. *Ambrosius* serm. 44. de temp. ML 15,1751 ff.

[2]) q. 32 a. 5 und 7 c.

[3]) Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 23 (1924) 231—234. (Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte, 7).

[4]) *Döllinger*, Hippolytus und Kallistus (Regensburg 1853) drückt sich zurückhaltender aus, als man nach der Darstellung *Müllers* vermuten möchte. S. 103: „4. Es kommt zu einer förmlichen Trennung, wobei nicht klar ist, ob Kallistus sich seines Gegners dadurch zu entledigen suchte, daß er ihn absetzte und ausstieß, oder ob *Hippolyt*, wahrscheinlich von einigen auswärtigen Bischöfen unterstützt, aggressiv verfuhr; jedenfalls läßt er sich an die Stelle des für häretisch erklärten Kallistus zum römischen Bischof von seinen Anhängern wählen". S. 230: „Kallistus konnte Personen, die er öffentlich

Wahl von ihm ausgeschlossen und dann von den Seinigen zum Bischof gewählt worden sei, und erklärt die Entstehung des Schismas dadurch, daß der Kampf zwischen Kallist und seinem Presbyter *Hippolyt* schließlich an einen Punkt kam, da dieser auf seinen alten Grundsatz zurückgriff: ein todsündiger Bischof ist nicht mehr Bischof, weil er nicht mehr Mitglied der Gemeinde ist, Häresie aber ist natürlich Todsünde; hierauf habe sein Anhang der nach seiner Meinung bischoflosen Gemeinde in *Hippolyt* einen Bischof setzen lassen.

Über den bisherigen Streitpunkt, ob nämlich *Hippolyt* nach Kallists Erhebung noch eine Zeitlang in der Kirchengemeinschaft mit Kallist blieb oder ob er sofort nach dem Tode Zephyrins und der Wahl Kallists zum Gegenbischof von Rom erhoben wurde, herrscht zwischen beiden Auffassungen Übereinstimmung[1]). — *Müller* nimmt aber gegen *Döllinger* an, daß die Initiative bei der Trennung *Hippolyts* von der Kirche lediglich oder doch ganz überwiegend von letzterem ausging. Er stellt in Abrede, daß ein entscheidender Akt von seiten Kallists dieses Schisma hervorgerufen habe.

Uns scheint jedoch, daß *Müller* hier den allerdings, und wohl absichtlich, unklaren Bericht in den Philosophumena unrichtig deutet. *M.* vertritt S. 232 die Ansicht, daß Kap. 11 des 9. Buches der Philosophumena lediglich den trinitarisch-christologischen Gegensatz unter Bischof Zephyrinus schildere. Von Kap. 12 § 15 an folge der zweite Teil (des Berichtes), die Vor-

---

vor der Gemeinde für Ditheisten erklärt hatte, nur dann in der Kirche dulden, wenn sie ihre Lehre widerriefen, woran bei *Hippolyt* nicht zu denken war. Hienach dürfte wahrscheinlicher sein, daß Kallistus es gewesen sei, der ihn und seine Anhänger aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen habe, und daß *Hippolyt* darauf von den Seinigen zum Bischof gewählt worden sei".

In dem von *Müller* gleichfalls angeführten Aufsatze „Das Ausscheiden Hippolyts aus der Kirche" in dieser Ztschr. 42 (1918) 177 ff habe ich mich entschieden auf den Standpunkt gestellt, daß der Bruch *Hippolyts* mit der Kirche auf einen Akt Kallists zurückzuführen sei, nämlich auf die offizielle Verwerfung der Lehre *Hippolyts* als Ditheismus.

[1]) Vgl. über diese Kontroverse meine Ausführungen in „Das Ausscheiden Hippolyts aus der Kirche": *Neumann, d'Alès, Bardenhewer, Achelis, Lipsius* gegen *Döllinger, Ficker* und *Harnack* in seiner Dogmengeschichte; in der „Chronologie der altchristlichen Litteratur" nimmt er den entgegengesetzten Standpunkt ein.

gänge unter Kallists Episkopat (S. 233). So kommt *Müller* auch zu der für die Auffassung über die Entstehung des Schismas ausschlaggebenden Ansicht, die Anklage auf Ditheismus sei von Kallist mehrmals, zum mindesten zweimal erhoben worden. Er sagt (S. 232): „Die Gemeinde hält (zur Zeit Zephyrins) zu Kallist und dieser selbst schilt *Hippolyt* und seine Anhänger Ditheisten" und (S. 233): „Den *Hippolyt* und seine Anhänger schilt er (Kallist nach seiner Erhebung) nach wie vor Ditheisten".

Enthält nun wirklich Kap. 11 lediglich Tatsachen aus dem Pontifikat Zephyrins? Handelt es sich bei der zweimaligen Erwähnung des Vorwurfes des Ditheismus um zwei Tatsachen oder um ein und dieselbe? Ist dieser Vorwurf Inhalt einer einmaligen bedeutsamen Entscheidung gewesen oder wurde er beliebig oft dem Wörterbuche streitender Theologen entnommen?

Daß sich Kap. 11 bis zu der Behauptung, Kallist errege unaufhörlichen Streit im Volke[1]), lediglich mit Ereignissen aus dem Pontifikate Zephyrins beschäftigt, ist klar. Kann die folgende Feststellung, wo zum erstenmale der Vorwurf des Ditheismus erwähnt wird, noch auf diese Zeit Bezug haben?

Wir möchten mit Nein antworten. Das Bild, das wir aus den wenigen Worten in bezug auf die innerkirchlichen Verhältnisse gewinnen, ist ein anderes. Das „διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν"[2]) läßt auf einen Wechsel in Kallists Stellung schließen. Bisher hat dieser nach den Angaben *Hippolyts* hinter den Kulissen gearbeitet, den Zephyrin zu einer offiziellen Entscheidung vermocht, diese dann privatim abgeschwächt. Der Streit der Meinungen geht hin und her. Kallist führt noch nicht. Nunmehr folgen ihm alle — doch wohl dem neuen Bischof. Bisher ist *Hippolyt* nicht gegen Kallist aufgetreten, sondern gegen Sabellius, — nunmehr widersteht *Hippolyt* ihm, dem Kallist, „um der Wahrheit willen". Überdies ist das „er schmähte uns Ditheisten" mit einem Nachdruck vorgebracht, der notwendig zur Annahme führt, es handle sich um ein in den Augen *Hippolyts* unerhörtes, einmaliges Ereignis[3]). Ist aber dieses Wort nur einmal

---

[1]) Phil. IX 11,85. *Wendland* III, 246,4.

[2]) Phil. IX 11,87. *Wendland* III, 246,6—7.

[3]) Phil. IX, 11,86—89. *Wendland* III, 246,6—8. „Er aber schmähte zum Wahnsinn getrieben, weil alle seiner Heuchelei zustimmten und wir nicht, uns Ditheisten, indem er das Gift, das er tief verborgen im Herzen trug, gewaltsam ausspie". Es war längere Zeit — während des ganzen Pontifikates Zephyrins — nicht zu einem offenen Konflikt zwischen Kallist und *Hippolyt* gekommen; Kallist hatte „sein

gefallen, so ist dieser Vorfall identisch mit dem in Kap. 12 berichteten und hat eine ganz andere Bedeutung im Ablauf der Ereignisse, als *Müller* annimmt. — Das Imperfektum ἀπεκάλει ist kein Hindernis für dic Annahme einer einmaligen Tatsache. Kurz vorher berichtet *Hippolyt,* Kallist habe den Zephyrin bewogen, eine offizielle Erklärung zu erlassen, und gebraucht hiefür gleichfalls das Imperfektum (ἔπειϑε λέγειν)[1]).

In Kap. 12 berichtet *Hippolyt,* nachdem er vorher ausführlich von dem Vorleben Kallists gesprochen, über den Aufstieg seines Gegners unter dem Pontifikat Zephyrins, dann über dessen Wahl zum Bischof und dessen erste Amtshandlung, die Exkommunikation des Sabellius. Hierauf wird die öffentliche Verwerfung der Lehre *Hippolyts* als Ditheismus erwähnt, die einen Grund dazu gebildet habe, daß Kallist eine neue Häresie erfand[2]). Die Fassung, in der *Hippolyt* diese Erwähnung macht, bestätigt die Ansicht, daß der Vorwurf auf Ditheismus im 11. Kapitel mit dem im 12. Kap. berichteten zusammenfällt. Dafür sprechen die starken Anklänge, die beide Stellen aufweisen. Beide Male spricht *Hippolyt* von dem Gifte, das Kallist im Herzen getragen. Sprachlich deckt sich die erste Erwähnung des Vorwurfs des Ditheismus auffallend mit der zweiten; die Äußerung „Er schmähte uns Ditheisten“ entspricht völlig dem Ausdruck: „weil er uns geschmäht und öffentlich erklärt hatte: ‚Ihr seid Ditheisten‘“. Stilistisch wäre es überdies schwer verständlich, daß *Hippolyt* diese, auch hier als bedeutsam geschilderte Tatsache, die sogar als ein „öffentlich (offiziell) Erklären“ bezeichnet wird, lediglich in einem untergeordneten Satzteil bringt, wenn es sich hier eben nicht um eine Wiederholung einer schon angeführten handelte.

Zusammenfassend möge gesagt sein: Die erste Erwähnung des Vorwurfes des Ditheismus wird in Ausdrücken vorgebracht, die lediglich die Deutung zulassen, daß dieser Vorwurf nur einmal erhoben wurde und daß diese Äußerung von schwerwiegender Bedeutung war. Diese Anklage auf Ditheismus durch Kallist fällt

---

Gift tief verborgen im Herzen getragen“. Die Bezeichnung als Ditheisten ist der Wendepunkt in den beiderseitigen Beziehungen. Der Bruch und die Schärfe, mit der er zum Ausdruck kam, scheint *Hippolyt* einigermaßen überrascht zu haben. Das Gift wurde παρὰ βίαν, plötzlich, gewaltsam ausgespieen, freilich nicht ohne vorausgehende Unterhandlungen. Vgl. meinen Aufsatz „Das Ausscheiden Hippolyts aus der Kirche“ S. 185.

[1]) Phil. IX 11,81—82. *Wendland* III, 246,1.

[2]) Phil. IX 12,64—82. *Wendland* III, 248,11—27.

nicht mehr in die Regierungszeit Zephyrins, Kallist ist schon Bischof von Rom. Daraus allein folgt schon, daß *Hippolyt* bei der zweiten Erwähnung dieses Vorwurfes dasselbe Ereignis im Auge hatte. Gestützt wird diese Ansicht noch durch die Übereinstimmung beider Stellen im Text und im Kontext und durch die syntaktische Einfügung des „διθεοί ἐστε" in den zweiten Bericht.

Dieser Vorwurf auf Ditheismus hat sonach in der Entwicklung der Ereignisse eine weit größere Rolle gespielt, als *Müller* annimmt. Er war der nächste Anlaß zum Ausscheiden *Hippolyts.* Ob noch eine förmliche Exkommunikation durch Kallist hinzugekommen, dafür bietet unsere Quelle keinen Anhaltspunkt. Immerhin liegt sie im Bereich der Möglichkeit; *Hippolyt* hätte Anlaß gehabt, hierüber zu schweigen.

München. Dr. Konrad Graf Preysing.

Kleine Mitteilungen

Zur Loretofrage. Unter dem vielversprechenden Titel: „Die Wahrheit über Loreto nach den neuesten Ausgrabungen" (Graz 1926) unternimmt *G. Kresser* einen neuerlichen Versuch, den seit dem Anfang des 15. Jh.s verbreiteten Glauben an die Übertragung des „Heiligen Hauses" aus Nazareth nach Loreto gegen die jüngere historische Kritik zu stützen (vgl. diese Zeitschr. 46 [1922] 447—52 zum Werke von *G. Hüffer*). Von den neuesten Ausgrabungen, die nach dem Herausgeber *Viaud* der Übertragungslegende nicht günstig sind und keinen Beweis für ein wunderbares Verschwinden eines Baues aus Nazareth ergeben, ist in dem Büchlein gar wenig die Rede. Neues Beweismaterial sucht man überhaupt umsonst. Die wichtigste Frage, ob die vom Stadtschreiber Angelita zum ersten Mal beigebrachten Daten der Übertragung, nämlich des Tages des Verschwindens aus Nazareth 9. Mai 1291 und der Ankunft in Loreto 10. Dez. 1294, wirklich nachweisbar echt oder von dem auch sonst als unzuverlässig bekannten Stadtschreiber erfunden sind, bleibt ungelöst, wird aber bei der Beweisführung als gelöst vorausgesetzt. Ähnliches gilt von andern entscheidenden Punkten des Echtheitsbeweises. Für die Einzelheiten vgl. die Besprechung des Buches in der „Kathol. Kirchenzeitung" 66 (Salzburg 1926) Nr. 35, 299 b—303.

A. Kröß S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Generalregister

zu den elf Jahrgängen der „Zeitschrift für katholische Theologie“ 40 (1916) — 50 (1926).

Abkürzungen:

Abh. = **Abhandlung(en)**
Anal. = **Analekte(n)**
Anz. = **Anzeige(n)**
Rez. = **Rezension(en)**
r (**nach Buchtiteln**) = **rezensiert oder sonst** (**in Übersichten, Anzeigen u. dgl.**) **besprochen.**
'16 usw. = **Jahrgang 40 (1916) usw.**

Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagwort des Inhaltes als unter dem Namen des Autors und, wenigstens mit Verweisung, auch unter dem Namen des Rezensenten zu finden. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Abälards philos. Schriften, *Geyer* r '20, 439
Abdias, *Theis* r '18, 671
Abendmahlsnot, protest. '18, 685
Äbischer H., Censurae r '18, 856
Ablaß: *Beringer-Steinen*[15] r '22, 304. 604; Geschichte des A., *Paulus* r '25, 624
Ablaßpredigt: Eine Joh. Nider zugeschriebene A., Anal. *Paulus* '22, 335; Luthers Sermo pridie Ded., Anal. *Paulus* '24, 630
Ablaßschrift, eine unbekannte A., Anal. *Schröder* '25, 148. 320
Absolutionsgewalt: *Xiberta* r '23, 453; A.-vollmachten, *Seiter* r '21, 602; vgl. Buße, Reservatio
Abstammungslehre: Wesen der Entwicklung, Abh. *Hatheyer* '17, 504; Stammesentwicklung der Organismen, Abh. dess. '18, 519. — Niedergang des Darwinismus, Anal. *Donat* '17, 186; Entstehung der Arten, *Süssenguth* r '18, 429; Mensch in d. Natur, *Diebolder* r ebd.; Abstammung des Menschen, *Ruf* r '17, 591; *Ude* r '17, 796. — vgl. Menschheit, Biologie
Abstinenz: Sanctificate ieiunium, *Waitz* r '17, 593
Abtreibung: *Muckermann, Frank* r '22, 305
d'Achéry J. L., Spicil. veterum scriptorum r '18, 375
Acker H., Aigner gegen Lourdes r '16, 741; „Was soll ich lesen?“[3] r '17, 199; '18, 459; Religion und Leben r ebd.
Ackerl J., Die Wissenschaft u. Lourdes r '16, 742; Am Mutterherzen r '16, 743
Acta Conciliorum oecumenicor., *Schwartz* r '16, 403; '19, 137; '26, 130
Adam K., Sündenvergebung nach Augustin r '18, 631; Geheime Kirchenbuße nach Augustin r '22, 289; Glaube und Glaubenswissenschaft[2] r '24, 1
Adventisten: Antiadv. Literatur, Übers. *Linder* '26, 106; vgl. „Aus Bibel u. Seelsorge“ r '20, 137
Agapius v. Mambig, Papiaszitat Anal. *Linder* '16, 191
Agraphon zu Sap 7, 27, Anal. *Kneller* '25, 479
Ägypten: s. *Hopfner*

Aigner E., Schriften über Lourdes r '16, 741 f
Alber Ferd. u. die Vulgata Sixt. '22, 322
Albert d. Gr.: Reuelehre, Abh. *Pangerl* '22, 60. — Analekten *Pelster*: A. und d. Traktat De inquisitione haereticorum '21, 629; Quästionen De animalibus '22, 332; Datierung einiger Schriften '23, 475. — *Hertling* r '16, 381; *Loë* r '18, 654
Albers Br., Scienter nescius r' 16, 328
Alcalá und Suarez, Anal. *Kneller* '18, 199
d'Alès A., Theologie de s. Cyprien r '22, 593
Alfarabi, *Bäumker* r '17, 333
Allerseelen, Geschichte d. Festes '25, 160; die 3 Messen an A., Abh. *Kneller* '18, 74
Allgeier A., Aus Bibel u. Seelsorge r' 20, 137; Bibel u. Schule r '23, 111; Religiöse Volksströmungen r '26, 110
Allioli, Bibelübersetzung r' 17, 303 ff
Allmang G., Lourdes r' 16, 739
Alphabet der LXX, *Fischer* r '26, 566
Alphons v. Lig., *Dilgskron*, *Pichler* r '24, 471; A. und die Gesellschaft Jesu, *Jansen-Henze* r '21, 454
Alphons Rodriguez, hl., *Dietz* r '26, 596
Altaner B., Die Dominikanermissionen des 13. Jh. r '25, 446
„Altkirchliche" u. „altchristliche" Literaturgeschichte, Abh. *Stiglmayr* '16, 103
Amann F. zur Praefatio Clementina, Anal. *Nisius* '16, 182
Amen-em-ope, Weisheitsbuch, Anal. *Linder* '25, 138
Analysis fidei s. Glaube
Anskarius, Rimberts Vita, *Peitz* r '19, 132
Anthroposophie, *Heisler* r '20, 283
Apokalypse, *Rohr* r '18, 642
Apokalyptik s. *Dürr*
Apokryphe Apostelakten, Literarisches, Abh. *Hertling* '25, 219
Apollos, Der Alexandriner A., *Schumacher* r '17, 133
Apologeten: s. Aristides
Apologetik: *Brunsmann* r '26, 563; *Mausbach* r '16, 762; *Minges* r '25, 574; *van Noort* r' 18, 629; *Kranebitter* r '23, 299. — Apologetisches aus einem Tagebuch, Anal. *Hontheim* '21, 154; Zur Geschichte der altchristl. A., Anal. *Dieckmann* '25, 156; Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der A. *(Felder)*, Anal. *Dieckmann* '22, 613. — s. Fundamentaltheologie: Abstammungslehre, Adventisten, Galileifrage, Lourdes, Kirche, Monismus, Orthodoxie, Sozialismus, *Cordovani*, *Häckel*, *Kiefl*, *Stöckle*
Apostelakten, apokryphe s. Apokr.
Apostelgeschichte: Literaturübersicht *Holzmeister* '25, 87. — Der Kommentar des hl. Ephräm zur Apg., Abh. *Merk* '25, 37. 226. 460
Apostelgräber: Die A. an der Via Appia in Rom, Abh. *Styger* '21, 549. — Das Zeugnis des Polykrates für die A. in Rom, Anal. *Dieckmann* '21, 627. — *Lietzmann* r '16, 360
Appel B., Bildungsideal Quintilians r '16, 328
Appel H., Einleitung in d. N. T. r '23, 444
Arator, Verf. 2 Inschriften, Anal. *Brewer* '22, 165
Arbeitervereine, Arbeitsziele für die A. r '22, 145
Arbeitseinstellungen, Anal. *Biederlack* '22, 479
Arbeitsethos d. Kirche, *Haeßle* r '24, 446
Arbela, Die Sakramente in der Chronik von A., Abh. *Umberg* '25, 497
Archäologie, biblische: *Kalt* r '24, 449; *Kortleitner* r '17, 354: vgl. Bibelwissenschaft. — A., christliche: s. Apostelgräber, Basiliken, Inschriften, Konstantin, Rom, *Wilpert*
„Archiv für Präsides" r '16, 565

Archive, polnische '18, 458
„Archives de Philosophie" I 1 r '23, 430
Arendt G., Privilegium Paulinum r '24, 589; Matrimonium feminae excisae r '25, 128
Arens B., Handbuch der kath. Missionen² r '26, 438
Aretin Joh. Chr., Beiträge zur Geschichte u. Literatur r' 18, 377
Aristides, Zum Lehrbegriff des Apol. A., Abh. *Friedrich* '19, 31
Aristoteles: Stellung der Ges. Jesu zur Lehre des A., Abh. *Inauen* '16, 201. — A. und Aristotelismus, Übers. *Inauen* '22, 278. — Die Spekulation des 12. Jh. und A., *Schneider* r' 16, 140; Latein. A.-Übersetzungen des 13. Jh., *Grabmann* r '17, 781; Topik, *Rolfes* r '20, 433; Erkenntnislehre vgl. '24, 269; Willensfreiheit, *Wittmann* r '22, 278
Arndt Aug., Zensuren r '18, 856; Rechtsbestimmungen für Orden u. Kongreg. r '20, 298; Übersetzung des N. T. r '17, 308
Arregui A., Summarium theol. moralis r '21 144
Arseniew N. v., Ostkirche und Mystik r '25, 270
Arten, Umbildung der A., Abh. *Hatheyer* '18, 519. — Entstehung, *Süßenguth* r '18, 430
'asam und haṭṭath im A. T., Abh. *Eberharter* '17, 65
Assyrien: Das Ende des assyr. Reiches, Anal. *Linder* '24, 453. — Chronologie vgl. *Hontheim* '18, 463; s. *Landersdorfer*. — *Holzhey* r '22, 141
Ästhetik: Grundgedanken einer neuscholastischen Theorie des Schönen, Anal. *Hatheyer* '19, 561. — vgl. Kunst
Astrain A., Historia de la Compañia de Jes. V r '22, 107; VII r '26, 582
Aszetik: s. Beruf, Betrachtung, Charakter, Eucharistie, Exerzitien, Gebet, Gottesliebe, Hagiographie, Jungfräulichkeit, Kreuzweg, Mystik, Molinos, Orden, Pädagogik, Predigten, Vollkommenheit, Wallfahrten; *Beißel, Blosius, Cohauß, Hirscher, Klug, Mateo, Meschler, Ströbele, Watterott, Wilms.* — Révue d'Ascétique et de Mystique r '20, 459; Bibliotheca ascetica I—X r '19, 725
Athanasianum s. Quicumque
Athanasius: Des A. Traktat in Mt 11,27, Anal. *Hugger* '18, 437; Echtheitsfrage für Lk-Kommentar und De passione, Anal. *Hugger* '19, 728
Atheismus s. Gott: Vom A. zum Gottesglauben *(Plate)* '24, 152
Atz-Beissel, Die kirchliche Kunst r '16, 199. 380
Aufhauser J., Antike Jesuszeugnisse² r '26, 599
Auferstehung Jesu, *Lohmann* r '17, 345
Augustinus: A. und Augustinismus, Übers. *Inauen* '24, 261. — Erkenntnislehre, *Hessen* r '17, 333; '24, 266. 603; *Kälin* r '24, 265; „A. redivivus" r '20, 427. — Das Furchtproblem bei A., Abh. *Rimml* '21. 43. 229. — A. und Mittelalter, *Troeltsch* r '17, 141. — Sündenvergebung nach A., Abh. *Poschmann* '21. 208. 405. 497; *Adam* r '18, 631; Geheime Kirchenbuße nach A., *Galtier, Adam* r '22, 289; Confessiones, *Labriolle* r '26, 176; In Heptateuchum, *Rüting* r' 18, 671; Tractatus inediti, *Morin* r '18, 650
Aundradus Modicus, Der „decimus ordo" des A.. Anal. *Osternacher* '17, 407. 597
„Austria Nova" r '17, 152

Βάαλ τετράμορφος, *Landersdorfer* r '19, 494
Babel, De Urbis B. exordiis, *Haluszczynskyj* r '19, 537; Kultur, *Landersdorfer* r '26, 441
Backer F. de, Lourdes r '16, 743
Bader M., Kirchengeschichte¹⁰ r '25, 448
Bail P., Haupttypen der neuern Sakramentslehre r '26, 565

Ball H., Byzantinisches Christentum r '23, 580
Banz R., Auf Friedenspfaden r '16, 768
Barbaria A., Rez. und Anz. s. Jahresregister '25; '26: *Brunsmann* 563
Barbet M. A., Bernadette Soubirous r '16, 745
Bardenhewers Altkirchliche Literaturgeschichte, Abh. *Stiglmayr* '16, 103
Barrett-Sabetti, Theol. moralis[23] r '16, 593
Barth F. u. *K.*, Einleitung in d. N. T. r '23, 444
Bartholomaeus von Capua. Der Katalog d. B. und d. Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas, Anal. *Pelster* '17, 820
Baruch 1—3,8, Echtheitsfrage, *Stoderl* r '23, 111
Bartmann B., Dogmatik[3] r '19, 112; Grundriß der Dogmatik r '24, 282; Paulus als Seelsorger r '24, 302
Basiliken, altchristl. in Südjudäa, *Mader* r '20, 448
Bastgen H., Die römische Frage r '18, 456; '19, 370. 572
Bauer Franz, Proklos von Konst. r '20, 128
Bauer W. s. *Preuschen*
Bäumker Cl., Alfarabi, r '17, 333
Baumgarten P. M., Neue Kunde v. alten Bibeln I. II/1 r '23, 585; vgl. '23, 601
Baumgartner M., Überwegs Geschichte d. Philos. II[10] r '16, 341
Baumstark A., Bauten am Hl. Grabe r '17, 369; Gesch. der syrischen Literatur r '23, 90; Syrische Perikopenordnungen r '23, 469; Werden der Liturgie r '24, 602
Baur Ben., Ich bin der Weinstock r '20, 608
Baur L., Metaphysik r '23, 266
Baustert J. P., Lourdes r '16, 738; *Boisserie-B.* r ebd.
Bayer Leo, Isidors von Pelusium klass. Bildung r '19, 527
Becher E., Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen r '18, 163
Becker C. H., Hochschulreform r '20, 303
Becker H., Konfession u. Fruchtbarkeit in Preußen r '18, 389
Becker Jos. B., Abh.: Schuldcharakter der Erbsünde '24, 59; bertragung der Erbsünde '25, 24. — Euckens Kritik der Christologie r '17, 542
Beeking J., Familien- u. Anstaltserziehung r '26, 280
Beemelmans F., Zeit u. Ewigkeit nach Thomas v. A. r '16, 139
Beethoven. *Hellinghaus* r '20, 603
Beichte: Die Beichte in d. Tradition. *Foltynovsky* r '18, 421; Devotionsb., *Scharsch* r '22, 611. — B. in einer protest. Mission '18, 204. — s. Buße
Beichtvater: Pro praxi confess., *Höller* r '21, 143; *Oppermann* r '21, 306; Vollmachten, *Seiter* r '21, 602
Beißel St., Wallfahrten zu U. L. Fr. r '16, 368; Betrachtungspunkte r '20, 143; *Atz-B.* r '16, 199. 380
Bellarmin: B. und die Bulle „Aeternus ille", Anal. *Kneller* '22. 318; Um B., Anal. *Kneller* '23, 141; s. Vulgata. — *Raitz v. Frentz* r '22, 111; *Tacchi-Venturi* r '23, 585; vgl. *Baumgarten P. M.*
v. Below G., Reformation und polit. Entwicklung r '19, 509
Benedikt, hl.: Charakterbild B.s und seine Quellen, Abh. *Schrörs* '21, 169. 496; Abh. *Hilpisch* '25, 387. — *Herwegen* r '18, 434; Wissensch. Bildung des hl. B., *Albers* r '16, 328
Benedikt XV: Enzyklika „Spiritus Paraclitus", Abh. *Linder* '22, 254. — Epistola ad Praep. Gen. S. J. '18, 206. — *de Waal* r '16, 594; Kundgebungen B.s zum Weltfrieden, *Struker* r '18, 456
Beraza B., De gratia r '17, 340; De Deo creante r '21, 583; De Deo elevante, peccato orig., novissimis r '25, 101
Berger R., Deutsche Sozialdemokratie r '18, 457; Russische Revolution r ebd.

Bergmann P. über d. Katechismus r '16, 571; Biblisches Leben I. II r '22, 131

Bergmann W., Religion u. Seelenleiden r '26, 283

Berguer G., Psychologie religieuse r '17, 742

Beringer-Steinen, Die Ablässe[15] I. II r '22, 304. 604

Bernberg J., Unsere kath. Erziehungslehre r '21, 320; Zurück zur Erz.-lehre Christi r '22, 300

Bernhard, Das Priesterideal des hl., *Honnef* r '20, 144

Bertram Ad., Geschichte des Bistums Hildesheim r '17, 783; Hirtenbriefe: Kirche u. Volksleben r '16, 574

Bertrams H., Wesen des Geistes nach Paulus, Abh. *Nisius* '16, 618 ff. 653 ff; Zur Rechtfertigung gegen *Nisius* r '17, 392

Bertrin G., Schriften über Lourdes r '16, 738 ff

Beruf: Berufsgedanke bei Thomas v. A., Anal. *Paulus* '26, 445; vgl. Arbeitsethos. — Priesterb., *Mulders* r '26, 305

Berzeviczy A. v., Humanismus und Weltkrieg r '16, 338

Beschauung: Suarez über die B., *Hatheyer* r '18, 425. — s. Mystik

Beßler W., Der junge Redner r '19, 542

Beßmer J., Das menschliche Wollen r '16, 560; s. *Lehmen*

Betende Kirche, Die r '26, 306

Betrachtungen: *Deubig* r '16, 572; *Beißel-Braun* r '20, 143; *Baur* r '20, 608; *Cladder-Haggeney* r '17, 361; '18, 460; *Hartl* r '22, 465. — vgl. *Lehmkuhl*

Bettinger, Kard. Fr. v., *Preysing* r '19, 371

Beuron: Kunst, *Kreitmaier* r '25, 136; Maurus Wolter r '25, 613

Beusch P., Bevölkerungspolit. Studie r '18, 401

Bevölkerungsfrage. Übers. *Krus* '18, 381. — Des deutschen Volkes Wille z. Leben, *Faßbender* r '17, 621; '18, 167. 400; B. und Seelsorge, *Sädler* r '19, 534; Geburtenrückgang und Sozialreform, *Hitze* r '17, 793; Jugendfürsorge und B. '19, 793. — s. Ehe, Geschlechtsleben, Mutter, Abtreibung

Bibelhandschrift, die älteste, Anal. *Merk* '23, 612

Bibelkommission über die Parusieerwartung, Anal. *Holzmeister* '16, 167

Bibelwissenschaft: Einleitung in das A. und N. T.: *Höpfl* r '21, 574; '23, 437; Moderne Bibelfragen, *Fonck* r '18, 408; „Aus Bibel u. Seelsorge“ r '20, 137. — s. Testament, Altes; Test. Neues; Archäologie, Cantica, Chronologie, Hermeneutik, Inspiration, Kontrastbild, Palästina, Syrien, Tadše, Talmud, Textkritik

Biblica (Zeitschrift) r '20, 176

Biblische Geschichte: *Lengle* r '18, 822; *Lenhart* r '18, 822; *Schuster-Holzammer*[8] I. II r '25, 619; '26, 422; *Bergmann* r '22, 131; *Fugel-Lippert* r '24, 572; *Leinweber* r '25, 445. — s. *Cladder, Heilmann*

Bibliotheca Ascetica I—X. r '19, 725

Bibliothekskataloge, mittelalterl., hsg. v. *Lehmann* r '19, 144

Bichler F., Luther r '19, 147

Bichlmair G., Urchristentum r '25, 445

Biederlack Jos., Abh.: Zur sittlichen Beurteilung der Verrufserklärungen '17, 201; Inkardination u. Ordination der Säkularkleriker '23, 50. — Anal.: Die römische Frage '16, 155; Das Frauenstimmrecht '16, 388; Der Codex juris can. '17, 802; Politik und Moral '19, 183; Arbeitseinstellungen '22, 479. Übers.: Kirchenrecht '23, 565; Rez. u. Anz.: s. die Jahresregister '16—'25; '26: *Hörmann* 589; *Keller F.* 434; *Pfeiffer* 591; *Rost* 598; *Schilling* 585; *Schlund* 431. — Die Völkerrechtslehre des Fr. Suarez r '18, 426; *-Führich,* De religiosis r '19, 540

Bihlmeyer K., Die syrischen Kaiser u. das Christentum r '16, 578
Billerbeck s. *Strack*
Bilz J., Die Ehe r '23, 66; Die Ernsten Bibelforscher r '26, 110
Biologie, s. *Hatheyer*, *Muckermann*, *Wasmann*. — B. als Grundlage für Weltanschauung, *Holler* r '20, 276
Birkenmajer A., Zur Geschichte der mittelalterl. Philosophie r '23, 470
Birth Th. und die Buchrolle in d. Kunst, Anal. *Wilpert* '21, 323
Blosius-Elfner, Anleitung zum innerlichen Leben r '20, 142
Blackwell: Institution of Archpriest Bl., *Pollen* r '21, 126
Blutschweiß Christi, Anal. *Holzmeister* '23, 309
Böckenhoff K., Ehret die Ehe; Reformehe r '18, 399
Boëtius v. Dacien, Werke, *Grabmann* r '25, 573
Böhmen: Zur kath. Gegenreformation, Anal. *Kröß* '16, 772. — Erlässe der Reformationskommission, *Podlaha* r '16, 382; Propagandaakten, *Kollmann* r '25, 280; *Nägle* I 1.2 r '16, 364; '23, 294. — s. Leitmeritz, Olmütz, Prag, *Podlaha*
Böhmer H., Luther[5] r '20, 594; Die Jesuiten r '22, 105; Studien zur Geschichte der Ges. Jesu r '22, 106
Boil B., Franziskaner, *Fischer* r '25, 448
Boisserie, Schriften über Lourdes r '16, 738
Bolsius H., P. de Rudder r '16, 740
Bolzano Bernard s. *Gotthardt*
Bom, van der A., Ein wirkliches Wunder r '16, 740
Bonaventura, hl.: Literargesch. Probleme, Abh. *Pelster* '24, 500; B.s Lehre von der Vorbereitung auf d. heiligmachende Gnade, Abh. *Mitzka* '26, 27. 220
Bonaventura P., s. *Krotz*
Bonifatius, hl.: *Schnürer* r '16, 334; *Laux* r '25, 135; Die Briefe von B. und Lullus, *Tangl* r '16, 755
Bopp L., Psychanalyse u. kath. Beicht r '26, 284
Borch R., Bilderatlas zur Gesch. der Pädagogik r '21, 321
Bordeaux H., La maison r '16, 558
Bosco, Aus dem Leben Don B.s, *Habrich* r '16, 340; *Kerer* r '26, 281
Boudinhon über d. wesentlichen Meßopferworte r '26, 74
Bousset W., Schulbetrieb in Alexandrien r '16, 330
Bover J., Harmonia evangeliorum r '24, 437
Boyer Ch., Schriften über Augustin r '24, 264
Boykott: Zur Beurteilung der Verrufserklärungen, Abh. *Biederlack* '17, 201. — *Retzbach* r '16, 348; *Carrora* r '25, 288
Brandys M., Kirchliches Rechtsbuch für Religiosen r '19, 325; [2]'22, 312
Braun J., Sakramente u. Sakramentalien r '23, 69; Die liturg. Paramente; Paramentenkunde r '25, 615; Liturgik r '24, 451; Lit. Handlexikon[2] r '24, 601. — s. *Beißel*
Braun O., Der Student r '21, 146
Braunsberger O., Petrus Canisius r '18, 162; '22, 111; Petri Can. epistolae et acta VII. VIII r '24, 123. 303
Bremer H., Anal.: Eheschließung ohne den zust. Priester und d. Erkl. der S. C. Sacr. vom 31. Jan. 1916 '17, 809
Brentano Clem., *Cardauns* r '16, 386
Brentano Fr., Aristoteles r '24, 269; Ursprung sittlicher Erkenntnis r '26, 139; Psychologie I. II. r '26, 551. — Z. Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, *Kraus* r '20, 439
Brentano Lujo, Die Malthussche Lehre r '18, 387
Breslauer Weihbischöfe, *Jungnitz* r '16, 372
Bretschneider P., Der Pfarrer als Pfleger der wiss. u. Kunst-Werte r '19, 340
Brettle S., Vicente Ferrer r '25, 119

Brevier: Ausg. Dessain '16. 200; Pustet '16, 762; B.-Kommentar, *Kastner* r '24. 577
Brewer H., Abh.: Ursprung und Verf. der Moneschen Messen '19. 693: Die kirchliche Privatbuße im Altertum '21. 1. — Anal.: Patristica '22. 163. — Rez.: *Rauschen-Wittig* '21, 591
Briefe: Griechische christliche, *Ghedini* r '25. 133. — s. Bonifatius; Katharina v. S.
Brinktrine Joh., Abh.: Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese '18, 301. 483
Brögger J., Predigten über die Thessalonicherbriefe r '20. 445
Broise, R. M. de la, Marie mère de grâce r '22. 111
Brou A., s. François Xavier r '26, 141
Brucker J., La compagnie de Jésus r '22. 104
Bruders H., Übers.: Das literarische Interesse für den Laubacher Benediktiner Rather '18, 372. — Rez. u. Anz.: s. Jahresregister '16; '17: *Koebner* 137. *Troeltsch* 141; '18: *Weber S.*: '23: CorpusCathol. I—V 98; '25: *Peitz* 132. 502; *Schwartz* 137
Bruhn W., Theosophie u. Anthroposophie r '21, 605
Brunsmann J., Apologetik I. II. r '26. 563
Bruyne D. de, Les Fragments de Freising r '23. 455
Buch der Natur I. II. r '19, 704; III. r '25. 617
Buchberger M., Jugendfürsorge u. Fürsorge-Erziehung r '17. 160. 594: Die Seelsorge r '23. 65
Buchrolle in d. altchristl. Kunst und *Th. Birts* Schrift „Die B.“, Anal. *Wilpert* '21. 323
Buddha: Leben u. Lehre, *Pischel-Lüders* r '17. 778; Buddhismus, *Hardy-Schmidt* r '21. 451
Buder A., Rez. *Hirscher* '16. 591
Bukowski A., Abh.: Die russ.-orthod. Lehre v. d. Erbsünde '16, 67. 258. 405 (vgl. Inhaltsübersicht '16. 813)
Bumüller J., Unsere Welt — Schöpfung oder Ewigkeit? r '20. 107
Bürgel, über katech. Methode r '16. 572
Burger Wilh., Handbuch f. die Unterweisung d. Jugendlichen r '24. 128
Buschbell G., Conc. Tridentinum X r '16, 577; vgl. Bellarmin
Buße: Richterliche Bußgewalt nach Jo 20,23, Abh. *Umberg* '26, 337; Kirchliche Privatbuße im Altertum, Abh. *Brewer* '21. 1; Kirchl. Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustin, Abh. *Poschmann* '21, 208. 405. 497. — Bußedikt Kallists, Anal. *Preysing* '19, 358. — Kirchenbuße bei Augustin, *Adam* r '18, 631; '22. 289; *Poschmann* r '24, 285; *Galtier* r '22. 289. — Schlüsselgewalt, *Xiberta* r '23, 453; De poenit., *Galtier* r '24, 427; De satisfactione, *Thomas a Vill.* r '26, 595. — s. Beicht, Beichtvater. — B. im A. T. s. *Médebielle*
Byzantinisches Christentum, *Ball* r '23, 580

Cabrol F., Introduction aux Études liturg.: Les origines lit. r '19, 294 ff
Calendarium festorum, *Holweck* r '26. 436
Camerlynck — Van der Heeren, Commentarius in Actus Ap.[7] r '25. 93.
Campana E., Maria nel dogma r '25. 265
Campion Edm., Chronologisches zum Leben d. sel., Anal. *Kneller* '17. 175; C. und Robert Turner, Anal. *Kneller* '20, 461
Canisius Petrus: Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers, Abh. *Kneller* '25, 481; C. über Maria v. England, Anal. *Kneller* '25, 621. — Epistulae, *Braunsberger* VII. VIII r '24, 123. 303. — Leben: *Braunsberger* r '18, 162; *Braunsberger*[2], *Metzler*, *Nachbaur* r '22. 111

Cantica Breviarii, *Vander Heeren* r '22, 143; vgl. Ezechiae Canticum
Cappello F. M., De sacramentis r '23, 60
Cardauns H., Klem. Brentano r '16, 386
Caritas: Jahrbuch 1913/14, 1914 15 r '16, 587; *Niestroj* r ebd.; -wissenschaft, *Keller* r '26, 434; vgl. Jugendfürsorge, *Liese*
Carlyle Th., Anal. *Zimmermann* '17, 599
Carrora G., Boicottagio r '25, 288
Casel O., Das Gedächtnis des Herrn in der altchr. Liturgie r '19, 325; De philosophorum graec. silentio mystico r '22, 140
Casus conscientiae, *Szczeklik-Lubelski* r '17, 350
Cathrein V., Moralphilosophie[6] r '25, 443; Einheit d. sittlichen Bewußtseins r '17, 352; Grundlage des Völkerrechts r '18, 665; Sozialismus[11] r '19, 539; '20, 281; Sozialdemokratie u. Christentum r '19, 575
Cavallera F., Thesaurus doctrinae cathol. r '21, 441
Cerato Prosd., De delicto sollicitationis r '23, 567; Matrimonium r '23, 568
Charakterbildung: Literaturübers. *Krus* '16, 559. — s. *David*, *Könn*, *Mausbach*, *Ströbele*; Aszetik, Jugend
Charcot, La foi qui guérit r '16, 743
Chatala M.-R., s. Thomas v. A. 2)
Chelodi J., Jus matrim. r '18, 855
Chevalier U., Renaiss. des études liturg. r '19, 292
Christenverfolgung, Die Libelli in der Chr. des Decius, Abh. *Faulhaber*, '19, 439. 617
Christentum und gegnerische Systeme, s. Literaturübers. '20, 275
Christologie: Euckens Kritik der Ch., *Becker* r '17, 542; Das menschl. Nichtwissen, *Marić* r '17, 545; Gottanschauung, *Graber* r '21, 271; De scientia beata, *Kwiatkowski* r '23, 272; Chr. von 373—429, *Weigl* r '26, 288. — vgl. Genugtuung, Jesus
Chronik v. Arbela, Sakramente in der, Abh. *Umberg* '25, 497
Chronologie, bibl., s. *Hontheim*; *Kugler*
Chrysostomus: Die historische Unterlage der Schrift über das Priestertum, Abh. *Stiglmayr* '17, 413. — Chr. und der Primat, *Marini* r '19, 712
Circumincessio — circuminsessio, Abh. *Deneffe* '23, 497
Cladder H. J., Das älteste Evangelium; Als die Zeit erfüllt war r '17, 361; Unsere Evangelien r '22, 298; *C.-Dieckmann*, Mt-Evangelium r '23, 112; *C.-Haggeney*, In der Schule des Evangeliums I—V r '17, 361; VI—VII r '18, 460
Claude Saint Martin L., Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt r '20, 425
Clemen C., Entstehung des N. T. r '23, 447
Clemens v. Alex. über die Erbsünde, *Rüther* r '23, 451
Clemens v. Rom über die Reise Pauli nach Spanien, *Dubowy* r '17, 129
Clementina Vulgata, s. Vulgata
Cocchi G., Commentarium in Cod. J. C. I—III r '23, 568; '25, 288
Codex Juris Canoni: Der C. J. C., Anal. *Biederlack* '17, 802. — Literaturübers.: '18, 460. 855; '19, 190; '23, 565. — *Brandys* r '19, 325; '22, 454; *Cocchi* r '23, 568; '25, 288; *Creusen* r '20, 302; *Ferreres* r '18, 825; *Hilling* r '25, 285; *Perathoner* r '19, 723; '23, 569; *Prümmer* r '23, 565; '26, 565; *Sägmüller* r '26, 301; *Sehling* r '23, 599; *Vermeersch* r '20, 302. — Wortschatz, *Sleumer* r '23, 118. — vgl. Kirchenrecht sowie die Titel der einz. Teile
Cohausz O., Schild Josues r '16, 768; Paulus r '19, 719; [2] '21, 142; Bilder aus d. Urkirche r '21, 452; Blätter aus dem Lebensbuche Sauls r '22, 142
Cohnen A., Elias r '21, 284

Colonna. Die Kardinäle C., *Mohler* r '16, 370

„Compendium theol. veritatis" Entscheidung der Autorfrage des C., Anal. *Grabmann* '21,147

Condamin A., Jérémie r '21,585

„Constitutum Constantini", Die Kirchenpolit. Bedeutung d. C. C. im frühern Mittelalter, Abh. *Schönegger* '18, 327. 541

Coppens Jos., L'imposition des mains, r '25, 582

Cordovani M., Rivelazione e Filosofia: Attualità di s. Tommaso r '25, 293

Cornely R. – *Hagen*, Introductio[a], r '23, 437

Corpus Catholicorum '17, 623; I—V r '23, 98

Creusen J., Summa Juris Can. r '20, 302

Cumont F., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum r '17, 120

Cusa, Nik. v., Schöpfungslehre, *Ranft* r '26, 417; Docta ignorantia, *Lenz* r '26, 561

Cutten G. B., The psycholog. Phenomena of Christianity r '17, 760

Cyprian: C. an Donatus, Abh. *Kneller* '16, 676. — Die pseudocyprianische Schrift De rebaptismate. Abh. *Rauschen* '17, 83; Zeit der Abfassung, Abh. *Ernst* '17. 450; Textkrit. Bemerkung. zur neuesten Ausg., Abh. *Ernst* '17, 726; Antikritische Glossen zum Liber de reb., Anal. *Ernst* '17, 164. — Zu C., Anal. *Kneller* '23. 159. — Theologie, *d'Alès*, r '23, 159

Cyrill v. Alex., Der hl. Petrus in den Schriften C., Anal. *Tyszkiewicz* '19, 543. — Lehre über d. Erbsünde, *Rüther* r '23, 451

Dalman G., Orte u. Wege Jesu; Fliegerbilder. r '26, 293

Daniel, Buch, *Wilson* r 23, 288

Darwinismus s. Abstammungslehre

Dasein und Wesenheit, Abh. *Pesch* '18. 763

Dausch P., Die ältern Evangelien r '21, 123

Dausend H., Franziskanerorden und Liturgie, r '25, 137

David A., Aus der Mappe eines Jugendfreundes r '20, 563

David E., De obiecto formali actus salutaris r '17, 114

David-Windstoßer M., Frauenmystik r '20, 605

Decius s. Libelli

Deismus: Der D. in der Kritik des Reimarus, *Engert* r '17, 561

Dekalog als Grundlage der Kultur, *Duhr* r '20, 282

Delfino, Nuntius, *Steinherz* r' 16. 141

Delitzsch Fr., Die Lese- u. Schreibfehler im A. T. r '21, 447. — D. u. seine „Große Täuschung". *König-Meffert* r '21. 442; *Theis* r '22, 464

Demokratie u. Weltanschauung, *Sierp* r '20. 282

Deneffe Aug., Abh.: Geschichte des Wortes „supernaturalis" '22, 337; Perichoresis circumincessio, circuminsessio '23,497. — Anal.: Das Wort „satisfactio" '19, 158; Übersetzung einer Ignatiusstelle '25, 146. — Kant u. die kath. Wahrheit r '23, 271

Denken: Das D., *Honecker* r' 25, 402; Das schlußfolgende D., *Lindworski* r '17, 563; vgl. Psychologie

Dêr-Balyzeh, Textergänzungen im Papyrus von, Anal. *Jungmann* '24, 465

Dersch W., Hessisches Klosterbuch r '16, 385

Deschamps A., P. de Rudder r '16, 740 f

Descoqs P., Institutiones metaph. r '26, 408

Deuteron. 32, Abh. *Linder* '24, 374

Deutschland: Des Deutschen Volkes Wille zum Leben, *Faßbender* r '18, 167; Verfassung von 1919, *Ebers* r '20, 607. — vgl. Bevölkerungsfrage; *Duhr*, *Freisen*, *Krose*, *Michael*

Devotionsbeichte, *Scharsch* r '22. 611

Dieb. Das Gleichnis vom D. in den Evangelien und bei Paulus. Abh. *Holzmeister* '16, 704
Diebolder J., Stellung des Menschen in der Natur r '18, 431
Diebolt J., La theologie morale en Allemagne 1750–1850 r '26 597
Dieckmann H., Abh.: Kaisernamen u. Kaiserbezeichnung bei Lukas '19, 213. — Anal.: Das Zeugnis des Polykrates für d. Apostelgräber in Rom '21, 627; Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt '24, 314; Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der Apologetik '22, 613; das innere Leben d. Kirche '22, 630; Aus theologischen Grenzgebieten '25, 151; Die Zeugnisse über Christus in d. altslav. Übersetzung des Flavius Josephus '26, 463. — De Ecclesia r '26, 118; Die Verfassung der Urkirche r '24, 300; Alle meine Quellen r '25, 297
Diekamp Fr., Dogmatik I[2] r '18, 137; [3] '21, 267; II[2] '19, 484; [3] '24, 281; III[2] '21, 106
v. Dietrichstein, Kard. F., *Tenora* r '18, 458
Dietz M., Der hl. Alf. Rodriguez r '26, 596
Dilgskron, Alfons v. Lig., r '24, 471
Dimmler E., Übersetzung d. N. T. r '17, 307; Buch d. Weisheit r '21, 316; Propheten u. Weisheitsbücher r '22, 296; Franz v. Assisi r '20, 303; Wandel im Licht; Der brennende Dornbusch r '20, 569
Diognetbrief. Ergänzung r '26, 336
Dionysios Ps.-, s. *H. F. Müller*
Diözesansynode. *Pistocchi* r '23, 566
Documents inédits du Christianisme en Orient II. *Rabath* r '23, 292
Dogmatik: Lehrbücher: *Cavallera* r '21, 441; *Janssens* VII—IX r '23, 274; *Minges* r '25, 574; *Pesch* Comp. II. III. r '21, 435; *Pohle* I. II[7] r '24, 282; *Šanda* r '17, 117; s. *Bartmann, Beraza, Diekamp.* — Lit.-Übersicht *Stufler* '24, 279. — s. Gott, Trinität, Schöpfung, Konkurslehre, Schutzengel, Erbsünde, Christologie, Maria, Gnade, Glaube, Reue, Rechtfertigung, Sakramente, Taufe, Eucharistie, Buße, Ablaß, Handauflegung, Eschatologie; vgl. Aszetik, Fundamentaltheologie
Dogmengeschichte: s. Ablaß, Albert d. Gr., Arbela-Chronik, Augustin, Aundradus, Bonaventura, Clemens v. Alex., Cyprian, Gottfried v. Fontaines, Johannes v. Lichtenberg, Joh. v. Neapel, Luther, Molina, Molinos, Nestorius, Newman, Pascal, Photius, „Quicumque", Richardus Rufus, Suarez, Tertullian, Thomas v. A., Thomas v. Sutton; „satisfactio", „supernaturalis"; vgl. Archäologie, Dogmatik, Patrologie
Dold Alb., Ein vorhadrianisches gregor. Sakramentar r '23, 108
Döller J., Anal.: Der Nabel der Welt '19, 742. — Reinheits- u. Speisegesetze d. A. T. r '18, 818; Das Weib im A. T. r '21, 316; Die Wahrsagerei im A. T. r '24, 295. — s. *Zschokke*
Dominikanerorden: Festschrift zum 700jährigen Jubiläum '17, 407; čech. Gedenkschrift r '17, 799. — Wesenheit u. Dasein bei frühern Theologen d. D., Abh. *Pesch* '18, 763. — s. Thomas, Wimpina, Fabri, Retz; *Altaner, Wilms*
Donat Jos., Abh.: Grundlagen des Völkerrechts '17, 701; Anal.: Niedergang des Darwinismus '17, 186; *J. Kohler* über die schol. Rechtsphilosophie '17, 805; Die echten Thomasschriften '21, 488; Kathol. Rechtsphilosophie '23, 326; Vom Atheismus zum Gottesglauben '24, 152. — Übersicht: Neuere Psychologie '22, 585. — Rez.: Suarez-Gedenkbl. '18, 423; *Cathrein, Nelson* '18, 665; Philos. Handbibliothek I—IV '21, 574; *Gredt, Remer* '23, 74; *Baur, Hertling, Will-*

mann '23. 266; *Klimke* '24. 99; Selbstanz. '21. 313; '23. 305
Donders Ad., Feldpredigten r '17, 800; P. Bonaventura r '19. 157; '22. 608; Passion Christi r '26, 141
Donovan J., The Logia r '25. 295
Doré G., Die hl. Schrift r '17, 306
Dörholt B., Zur Analysis fidei '25, 450; '26. 454
Dorn Joh., Patrozinienforschung r '18. 427
Dorsch E., Abh.: Der ursprüngliche Gottesbegriff in d. Menschheit '24. 337. 473. — Rez.: *Muncunill* '16. 747; *Mausbach* '16. 762; *Cumont* '17. 120; *van Noort* '18. 629; *Arseniew* '25. 270; *Richstätter* '25. 268; *Wunderle* '26. 115; *Drexel* '26, 290; *Hopfner* '26. 440; Selbstanz. '20. 441
Dreifaltigkeit s. Trinität
Drexel A., Einheit des Menschengeschlechtes r '26, 290
von den Driesch J., Das große Übel unserer Zeit r '18. 399
Dubowy E., Klemens v. R. über die Reise Pauli nach Spanien r '17. 129
Dudon, P. de. Michel Molinos r '23. 463
Duhr Bernh., Abh.: P. Fr. Wolff und seine Bemühungen für die preußische Königskrone '17. 21; Zur Charakteristik des P. M. Vota '17, 283. — Anal.: Der Plan einer wissensch. Zeitschrift am Vorabend d. Aufhebung der Ges. Jesu '26. 475. — Goldkörner r '16. 768; Der Dekalog die Grundlage der Kultur r '20. 282; Geschichte der Jesuiten III r '22. 108
Dühring Eugen, Anal. *Zimmermann* '17, 602
Dunin-Borkowski St., Reifendes Leben r '20, 99; Führende Jugend r '21. 96
Dunkmann K., Religionsphilosophie r '17. 749
Dürr Lor., Ezechiels Vision r '18. 840; Ezechiel in der israel.-jüd. Apokalyptik r '25. 602
Dursch-Kahl, Pädagogik r '16. 556
Dyroff s. *Hagemann*

Ebed Jahve. *Fischer* r '23, 306
Eberhardt Paul, Die Religion und wir r '20. 284
Eberharter A., Abh.: אָשָׁם und חַטָּאת im A. T. '17. 65; Das Weihrauchopfer im A. T. '26. 89. — Wirksamkeit des altt. Prophetentums r '24. 448; Jesus Sirach r '26. 126
Eberle Fr. X., Sonn- und Festtagsklänge r '16. 764; Kath. Wirtschaftsmoral r '22. 456
Eberle Jos., Schönere Zukunft r '16. 769; Liberalismus, Überwindung d. Plutokratie r '19. 191
Ebers G. J., Italien u. d. Garantiegesetz r '16. 374
Ebner Ad., r '19. 289 ff
Ebner Joseph, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor r '18. 157
Ecker J., Übersetzung des N. T. r '17. 307. 310; '23, 70
Edelberg F., Denkende Tiere r '18. 201
„Edelweiß" (Zeitschr.) r' 16, 567
„Edictum peremptorium". Anal. *Preysing* '26. 143
Editiones archivii ... Pragensis s. *Podlaha*
Edmund Campion s. Campion
Egger J. B., Psychanalyse r '21, 315
Ehe (pastoraltheologisch): *Ehrler-Baur-Guttmann* r '16. 358; *Bilz, Rieß, Könn, Schlags* r '23. 66 ff; *Imle* r '25. 126; E. und Kindersegen. *Mausbach* r '17. 585; '26. 430; Die E. im Völkerleben. *Müller* r '21, 144; s. *Muckermann*; vgl. Bevölkerungsfrage. Familie. Mutter. Sexualpädagogik
Eherecht: Die Eheschließung ohne zust. Priester bei Unmögl. der Zivilehe. Anal. *Bremer* '17. 809. — Kompendien des kath. E.: *Chelodi* r '18, 855; *Fahrner* r '19. 191; *Farrugia* r '26. 303:

Göller r '18, 460. 856; *Linneborn* r '20, 132; *Triebs* r '26, 425. — De forma celebr., *Wouters* r '19, 190; Mischehe, *Eichmann* r '21, 453; *Rieß* r '23, 66; s. *Arendt*. — Alttest. E., *Neubauer* r '21, 144; *Szczepański* r '26, 307. — vgl. CJC
Ehebrecherin, Papiaszitat. Anal. *Linder* '16, 191
Ehedispens für Maria Stuart. Anal. *Kneller* '22, 336
Ehrensberger H., Liturg. Hss der Vaticana r '19, 295
Ehrlich L., Aigner u. Lourdes r '16, 741; Kirche u. Neomalthus. r '18, 394
Ehses St., Concilium Tridentinum VIII r '23, 94
Eichmann Ed., Kath. Mischeherecht r '21, 453; Strafrecht d. CJC. Prozeßrecht des CJC r '22, 454
Eidologie, *Geyser* r '24, 267
Eigentumsbegriff, der kirchliche, *Schilling* r '21, 308. — Privateigentum beim hl. Thomas, Anal. *Schmitt* '26, 600
„Einerlei Rede", *Peregrinus* r '19, 362
„Einführung in das Studium der kath. Theologie" r '21, 433
Einleitung s. Testament, A. u. N.
Eisenhofer L., Liturgik r '24, 595
Elfner K., Anleitung zum innerlichen Leben r '20, 142
Elias, *Kreuser* r '21, 284
„Elohim" im Midrasch „Tadše", Anal. *Meyer* '22, 330
Emmanuel, *Schöpfer* r '22, 464
Endres J. A., Zur Geschichte d. frühmittelalterl. Philosophie r '16, 381; Einleitung in die Philosophie r '21, 574
Engel J., Joseph r '21, 284
Engelgesang Lk 2,14, Anal. *Merk* '25, 625
Engelhardt E., Erlöserin Liebe r '21, 311
Engert J., Der Deismus in der Kritik des Reimarus r '17, 561
England: Blutzeugen des 16. Jh., Anal. *Kneller* '18, 846; vgl. *Kneller* 4)
Entwicklung s. Abstammungslehre
Ephräm: Kommentar zur Apg. Abh. *Merk* '24, 37. 226. 460; Die Anhänge zum Evangelienkommentar E.s, Anal. *Merk* '23, 315; Die Marien u. salbenden Frauen bei E., Anal. *Merk* '23, 494. — E. über Mt 16,18, *Euringer* r '22, 598
Epigraphik, Altchristl., *Kaufmann* r '18, 648
Epiklese, Zur Entstehung der morgenländ. Ep., Abh. *Brinktrine* '18, 301. 483
Epikur über das Dasein Gottes, Anal. *Inauen* '16, 188
Epiphanius über den Blutschweiß des Herrn, Anal. *Holzmeister* '23, 309
Episteln, sonntägl. s. *Strehler*
Erbsünde: Die russ.-orth. Lehre von der E., Abh. *Bukowski* '16, 67. 258. 405; Schuldcharakter der E., Abh. *Becker* '24, 59; Geheimnis der Übertragung d. E., Abh. dess. '25, 24. — Lehre des Clemens v. Al., *Rüther* r '23, 451; des hl. Thomas, *Kors* r '23, 77
Erkenntnislehre: 1) Literaturübersichten: *Klimke* '20, 421. 429; *Inauen* (Aristoteles u. Aristotelismus) '22, 278 (Augustin u. Augustinismus) '24, 261. — 2) Probleme d. E.: *Switalski* r '23, 435; Wahrheit u. Evidenz, *Geyser* r '18, 673; Sinneserkenntnis, *Gredt* r '25, 315; *Schwertschlager* r '25, 99. — s. Logik, Psychologie, Glaube, Theodizee; *Geyser*, *Hessen*. — 3) Geschichte d. E.: E. des Aristoteles, *Geyser* r '22, 278; Augustinus s. Augustin; des hl. Thomas, *Zamboni* r '25, 405; Richards v. St. Victor, *Ebner* r '18, 157; Gregors v. Rimini, *Würsdorfer* r '18, 158; Olivis, *Jansen* r '23, 269; Leibniz', *Jansen* r '20, 440; Kants, *Willems* r '19, 710. — Silentium mysticum, *Casel* r '22, 140

Erlösung s. Christologie, *Médebielle*
Ernst J., Abh.: Die Zeit d. Abfassung des Liber de rebaptismate '17, 450; Textkrit. Bemerkungen zur neuesten Ausgabe desselben '17, 726. — Anal.: Antikritische Glossen zum Liber de reb. '17, 164; Origenes u. die geistige Mutterschaft Marias '23, 617
„Ernste Bibelforscher" '26, 108; vgl. Adventisten
Erziehungslehre s. Pädagogik
Eschatologie: *Muncunill* r '24,283; *Zahn* r '17, 111; E. Christi, *Weiß* r '17, 357; s. Adventisten, Parusie
Eschweiler K., Die zwei Wege d. neueren Theologie r '26, 326
van Eß K. und *L.*, Bibelübersetzung r '17, 303. 304
Essentia u. existentia: s. *Pesch*; in d. Gesellschaft Jesu '19, 760
Ethik: *Wittmann* r '26, 286; s. *Brentano Fr., Cathrein, Zimmermann.* — E. u. Volkswirtschaft, *Pesch* r '19, 520. — E. des Aristoteles, *Wittmann, Heidingsfelder* r '22, 278; E. Kants, *Willems* r '19,710; sozialistische E., *Meffert* r, 20, 282. — vgl. Aszetik, Kultur. Moral, Pädagogik, Rechtsphilosophie, Seelenleben
Ettlinger M., Geschichte d. Philosophie r '25, 568
Etymologie: Die E. des Wortes „Gott", Abh. *Wimmer* '17, 625; des Wortes θεός, Abh. dess. '19, 193
Eucharistie: Abh. *Lutz:* Die Notwendigkeit der E. '19, 235; Über die Wirkungen u. Notwendigkeit der E. '20, 398; Die Notwendigkeit der E. nach Thomas '22, 20; nach de la Taille '25, 42. — Kniebeuge vor der E., Anal. *Kramp* '24 154. — *de la Taille* r '23, 283; Verwaltung der E. nach d. CJC, *Stapper* r 19. 191. — Betrachtungen: *Baur* r '20, 608; *Oberhammer* r '25, 290; *Pámer* r '16, 573. — vgl. Messe, Liturgik, Judaskommunion
Euckens Kritik der Christologie, *Becker* r '17, 542
Euringer S., Mt 16,18 bei Ephräm r '22, 598
Evangelien: Die vier Ev., *Heigl*, r '18, 415; s. *Cladder, Dausch, Pölzl-Innitzer; Strack-Billerbeck.* — E.-Harmonien: *Mader, Bover* r '24, 436. — vgl. Testament, Neues; Matth. usw. — Die sonntäglichen E., *Tillmann* r '19, 540
Evidenz, Wahrheit u. Ev., *Geyser* r '18, 673; vgl. Erkenntnislehre
Ewigkeit, Unsere Welt, Schöpfung oder E.? *Bumüller* r '20, 107
Exegese s. Bibelwissenschaft; Testament A. u. N.; exeget. Schriften des hl. Thomas '23 327
Exerzitien des hl. Ignatius: Quellen, Abh. *Kneller* '25, 161; E.-Literatur '24, 450. — *Weinhandl* r '25, 297; s. *Harrasser;* E. für d. Jugend: *Deubig* r '16, 572; *Sträter* r '16, 595
Exod. 15, Abh. *Linder* '20, 43
Experimentaltheologie, *Isenkrahe* r '20, 288
„Explodere factiones" '25, 632
Ezechias, Textkrit. u. exeg. Studie z. Cant. Ez., Abh. *Linder* '18, 46
Ezechiel: *Heinisch* r '24, 294; s. *Dürr*; Ethik E.s, *Herzog* r '24, 299; Cherube bei E., *Landersdorfer* r '19, 494

Faber H., Wesen der Religionspsychol. r '17, 748. 758.
Fabri J., angebl. Dominikaner, Anal. *Paulus* '25, 467
„Fabrikbibliothek" r '18, 459
Fahrner, Eherecht r '19, 191
Familie: Hirtenbriefe *Korum* r '16, 353; Wiedergeburt der F., *Walter* r '17, 390. — vgl. Ehe, Bevölkerungsfrage
Familler J., Heiligenleben in d. Psychopathographie r '16, 344; '17, 762
Farrugia Nic., De casuum re-

servatione r '23, 567; De matrimonio r '26, 303
Faßbender M., Wollen r '16, 559; Des Deutschen Volkes Wille zum Leben '17, 621; '18, 167. 400; s. „(Das) kommende Geschlecht"
Faßbinder N., Am Wege des Kindes r '16, 558
Faulhaber Ludw., Abh.; Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius '19, 439
Faulhaber, Kard. M. v., Feldpredigten r '17, 800
Feder A., Ignatius' Erinnerungen r '24, 598
Feilmoser, Aktenstücke zum Falle F., Anal. *Strohsacker* '18, 676
Feine P., Einleitung in d. N. T.[3] r '23, 444
Feldbriefe kath. Soldaten, *Pfeilschifter* r '18, 686
Felder Hil., Apologetica r '22, 613
Feldmann F., Israels Religion r '18, 839; *F.-Herkenne*, Die hl. Schrift des A. T. r '24, 111
Feldmann Jos., Thomas v. Aq. und d. Philos. der Gegenwart r '26, 544
Fernández Truyols, Estudios de Critica textual r '19 314
Fernhout J., Martyrologium Syriacum r '25, 158
Ferreres J., Institutiones canonicae r '18, 825
Fery Al., Zur Weltanschauung r '20, 107
Feuling D., Liturgie d. Karwoche r '22, 467
Ficker J. über Kaiser Friedrich II, Abh. *Michael* '16, 296
Fidati Johannes und Luther, Anal. *Paulus* '22, 169
Fischer Joh., Is 40—55 u. Perik. vom Gottesknecht r '18, 817; Wer ist der Ebed bei Is 42—53? r '23, 306; Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch; Zur LXX-Vorlage r '26, 566
Fischer Jos., B. Boil, Franziskaner r '25, 448
Fischer Ludw., Wirklichkeit, Wahrheit, Wissen r '20, 426
Fischer L., V. Trolmann r '26, 423
Fischer Z., Sozialistische Erziehung r '26, 282
Fisher, Der selige John F. und Molina, Anal. *Kneller* '19, 551
Flavius Josephus, Samaria und Peraea bei Fl. J., *Häfeli* r '17, 128; Christuszeugnis in d. altslav. Übersetzung, Anal. *Dieckmann* '26, 463
Flugschriften aus der Reformationszeit, *Clemen* r '22, 137
Folie A., Rez.: *Ehrler-Baur-Gutmann* '16, 358
Foltynorský J., Zpověd v tradici kat. církve r '18, 421
Fonck L., Wissenschaftliches Arbeiten[2] r '17, 199. 386; Moderne Bibelfragen r '18, 408
Forma: De anima intellectiva ut f. corporis, Abh. *Wimmer* '19, 577
Förster Fr. W., Erziehung und Selbsterziehung r '17 586; Das Kulturproblem d. Kirche r '21, 131; Christentum u. Pädagogik r '20, 453. 630
Fortbildungskatechese: s. *Burger, Stieglitz*
Fouqueray H., Histoire de la Comp. de Jésus en France III r '24, 443; IV. V r '26, 579
Frank C., Philosophia naturalis r '26, 415
v. Frank Fr. H. R., Geschichte d. neueren Theologie r '17, 748
Frank Fritz, Schutzengel oder Würgengel? r '22, 305
Franz v. Assisi; *Dimmler* r '20, 303; Speculum perfectionis, *Schonhöffer, Hammer* r '25, 124
Franz A., Liturg. Forschung in Deutschland, r '19, 299
Franz E., Politik und Moral r '19, 336
Franz Joseph I †. Ein Wort dankbarer Erinnerung, *Führich* '17, I
Franz Xaver: *Brou* r '26, 141; *Schurhammer* r '26, 595; Kanonisation, *Tacchi-Venturi* r '23, 459
Franzelin Bernh., Abh.: Der Satz vom zureichenden Grund, verteidigt gegen Isenkrahe '23, 329; Der analyt. Charakter d. Kausal-

gesetzes '24. 196. — Anal.: Krit. Bemerkungen zu *Hessens* „Augustinus" '24. 603; Zu *Gredt*, De cognitione sensuum '25. 315; Zur philos.-theol. Einstellung *Hessens* '26. 151. — Rez.: *Descoqs* '26. 408; *Feldmann* '26. 544; *Frick* '25. 296; *Grabmann* '26. 544; *Lennerz* '25. 409; *Pohl* '26. 544. — Quaestiones selectae r '21. 573

Franziskaner: F. und Liturgie; *Dausend* r '25, 137; vgl. Jeiler, Boil

Frau: Frauenstimmrecht im Licht der Offenbarung, Anal. *Biederlack* '16. 388. — Das Weib im A. T., *Döller* r '21. 316; Jesus u. die Frauen, *Leipoldt* r '21. 587; Frauenwürde, *Zöpfl*, r '19. 541. — vgl. Ehe, Familie

Frauenklöster, Aus mittelalt. F., *Wilms* r '16. 573

Freericks A., Das euchar. Opfer r '26, 76

Freericks H., Die Taufe im Protestantismus r '26, 292

Freisen Jos., Verfassungsgeschichte der kathol. Kirche Deutschlands r '17, 371

Freisinger Bibelfragmente r '23, 455

Frick K., Logica[5] r '20. 109; [6] r '25, 296; s. *Pesch T.*

Friede: Kirche und Weltfriede, *Stratmann* r '25, 432; *Wehberg* r '16. 376; Friedensvermittlung, *Müller J.* r '17. 798; *Struker* r '18, 456; vgl. Krieg

Friedländer S., Schöpferische Indifferenz r '20, 427

Friedrich II. (Kaiser): Eine der auffallendsten Unwahrheiten Kaiser F., Abh. *Michael* '16, 296; Ist K. F. II. im Aug. und Sept. 1227 schwer krank gewesen? Abh. dess. '17, 52

Friedrich II. (König) und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Anal. '17. 619

Friedrich K. J., Volksfreund Gregory r '20. 457

Friedrich Ph., Abh.: Studien zum Lehrbegriff des Apologeten Aristides '19. 31

Froberger J., Unsere liter. Aufgaben r '16. 574

Fröbes J., Lehrbuch der exper. Psychologie I. II r '16. 575; '17. 794; '22, 585

Frodl F., Rez.: *Stammler* '22, 307

Fröhlich K., Realität des Göttlichen r '26. 113

Fuchs Adalb., Das Benediktinerstift Göttweig r '18, 436

Fuchs B. A., Geist der bürgerl.-kapitalist. Gesellschaft r '18. 155

Fuetscher Lor., Rez.: *Fröhlich* '26. 113; *Geyser* '24, 425; *Lehmen-Lennertz* '24. 423; *Lenz* '26. 561; *v. Rintelen* '25. 570; *Sawicki* '26, 553; *Switalski* '26, 114; *Zimmermann* '24. 423. — Anz.: *Mateo* '26. 444

Fugel-Lippert, Gotteswerke und Menschenwege r '24. 572

Führich Max, Kaiser Franz Josef I. † Ein Wort dankbarer Erinnerung '17. I. — Übers.: Literatur zum Codex J. C. '18. 855. — Rez. u. Anz. '17: *Freisen* 371, *Groß-Schneller* 788; '19: *Brandys* 325, *Perathoner* 723, *Biederlack-F.* 540; '20: *Stadtmüller* 135; *Zehentbauer* 146; *Arndt* 298; *Creusen, Vermeersch* 302

Fulgentius v. Ruspe, Verf. des "Quicumque", Abh. *Stiglmayr* '25, 341

Fundamentaltheologie: Die F. des russ. Apologeten Svetlov, Abh. *Tyszkiewicz* '18. 114. — Theol. Propädeutik des Jahja ibn Garir, Anal. *Graf* '26, 311. — Kompendien: *Dorsch* r '20. 441; *Minges* r '25, 574; *van Noort* r '18, 629; *Szydelski* r '24. 280. — s. Theodizee, Religion, Glaube, Wunder, Jesus, Kirche, Primat, Konzilien, Urchristentum, Inspiration; vgl. Apologetik

Furcht: Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin. Abh. *Rimml* '21, 43. 229. — *Rogmann* r '16, 124

Fürsorge-Erziehung, *Buchberger* r '17. 594; vgl. Jugend

Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre, Abh. *Mitterer* '25, 529
Gabriel, Jahrbuch von St. G. I r '24, 129
Gächter Paul, Abh.: Die geistige Mutterschaft Marias '23, 391; Die Bedeutung d. ersten Thomistenkongresses. '26, 4. — Rez.: *Morin-Spiegel* '23, 116; *Donavon* '25, 295
Gaetani F. M., Psicanalisi r '25, 619
Galater, Die Briefe an die Thessaloniker und G., *Steinmann* r '20, 121
Galileifrage, *Willems* r '20, 108
Galtier P., S. Augustin a-t-il confessé r '22, 289: De poenitentia r '24, 427
Garantiegesetz, ital., Anal. *Biederlack* '16, 160; *Ebers* r '16, 374. — vgl. Römische Frage
Garber Jos., Benediktkirche in Mals r '16, 387
Garrigou-Lagrange O., Dieu r '21, 262
Gatterer Alois, Rez.: s. die Jahresregister '22—'25; '26: *Frank* 415
Gatterer Michael, Übersichten: Pädagog. Literatur '20, 563; '21, 96. — Rez. u. Anz.: s. Jahresregister '20—'24
Gebet: *Gihr* r '17, 161; *Heiler* r '19, 116. — G. der Mystikerinnen, *Wilms* r '17, 135; G.-Erziehung, *Jehle* r '26, 285
Gebildete, Die Kirche u. die G., *Schulte* r '20, 579
Geburt Christi: De Tijd van Christus' geboorte, *Sloet* r '20, 124
Geburtenrückgang s. Bevölkerungsfrage, Ehe
Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, *Meinertz - Tillmann* r '19, 713. — s. Philipperbr.
Gegenreformation: G. in Böhmen, Anal. *Kröß*, '16, 772. — Die Olmützer Jesuiten in der Zeit der G., *Navrátil* r '17, 580; Die G. in Schlesien, *Loesche* r '17, 786. — s. Böhmen
Geist, Hl.: Zur Erklärung von 2 Kor 3,16 ff, Abh. *Nisius* '16, 617; Rechtfertigung *Bertrams* '17, 392; Erwiderung *Nisius* '17, 396. — Gaben des Hl. G. nach d. Väterlehre, Abh. *Mitterer* '25, 529
Gemelli A., Lourdes r '16, 742; De scrupulis, Skrupulosität r '16, 355; '24, 94; Psicologia sperimentale r '25, 294
Genesishomilien Severians, *Zellinger* r '18, 817
Genugtuung, *Médebielle* r '25, 271. — G. in d. Beicht, *Thomas a Vill.* r '26, 595
Geographie, biblische, s. Jerusalem, Palästina
Geppert V., Kl. Mitt.: Religiöse Kunst '16, 402
Gerhardt O., Der Stern des Messias r '24, 118
Gerichtswesen, Das kirchliche G., *Zehentbauer* r '19, 190; s. Kirchenrecht
Germanikum: Gregor v. Naz. u. das G., Anal. *Kneller* '18, 441
Geschäftsreklame, Die Ethik der G., *Keller* r '17, 158
Geschichte s. Dogmengesch., Kirchengesch., Philosoph., Religion
Geschichtsphilosophie, *Sawicki* r '21, 574
Geschlecht, Das kommende r '22, 461; '26, 283
Geschlechtsleben und Fortpflanzung, *Sticker* r '17, 585; vgl. Ehe, Sexualpädagogik
Geschlechtsunterschiede, Psychische, *Lipmann* r '17, 382
Gesellschaft, Die menschliche, *Hafen* r '20, 301; Christl. Gesellschaftslehre, *Schilling* r '26, 585. — vgl. Soziale Frage
Gesellschaft Jesu s. Jesuitenorden
Geyer B., Abälards Glossen zu Porphyrius r '20, 439
Geyser J., Allg. Philosophie des Seins und der Natur r '17, 570; Wahrheit u. Evidenz r '18, 673; Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie r '20, 429; Erkenntnistheorie d. Aristoteles r '22, 278; Psychologie r '22, 585;

Eidologie, Intellekt oder Gemüt? Augustin und d. phänom. Religionsphilosophie r '24, 267 f; Schelers Phänomenol. r' 24,425
Ghedini G., Lettere cristiane r '25, 133
Giehrl Emmy, *Maria Müller* r '20, 144
Gihr N., Gedanken über kath. Gebetsleben r '17, 161; Die hl. Sakramente r '19, 482
Gillmann Fr., Die Notwendigkeit der Intention bei Spender u. Empfänger d. Sakramente r '18, 167
Glaube: De analysi fidei, *Straub* r '22, 423; Verteidigung *Straub* '24, 325; '25, 450; '26, 454. — Der Gewißheitsgrund des G., Abh. *Stufler* '24, 1. — Glaubensproblem bei Pascal, *Laros* r '20, 106; Glaubenszweifel, *Stoeckle*[3] r '24, 597. — G. u. Naturwissenschaft s. *Plate, Reinke*; G. und Realität s. *Jelke;* vgl. Apologetik, Gott
Glaubensbekenntnis: Die Gnadenlehre im Apost. G., Abh. *Jungmann* '26. 196. — Das G. der Apostel, *Peitz* r '19, 132
Gnade: Bonaventura über die Vorbereitung auf die heiligm. G., Abh. *Mitzka* '26, 27. 220. — Die Gnadenlehre im Apost. Glaubensbekenntnis und im Katechismus, Abh. *Jungmann* '26, 196. — Heiligm. G. und ursprüngliche Gerechtigkeit *Kors* r '23, 77; Formalobjekt des Heilsaktes, *David* r '17. 114. — vgl. Dogmatik, Hl. Geist, Prädestination, Beruf, Rechtfertigung, Sünde, Verdienste
Gobat, durch Raßler verteidigt, s. Abh. *Kratz* '16, 52
Goffine, Suaheli-G., *Maßmann* r '17, 198
Gogarten Fr., Religion weither r '20, 285
Goguel M., Apg r '25, 89
Göhre P., Der unbekannte Gott r '20, 280
Golla E., Zwischenreise u. Zwischenbrief r '24, 437
Göller Emil, Das Eherecht im neuen kirchl. Gesetzb. r '18, 460. 856; Anton de Waal r' 19, 371
Göpfert-Staab, Moraltheologie[3] r '21, 597
bin Gorion M. J., Sagen d. Juden r '18, 840
Gott: Die Etymologie des Wortes „Gott". Abh. *Wimmer* '17, 625; des Wortes θεός, Abh. dess. '19, 193. — vgl. Theodizee
„Gottesehr" (Ztschr.) r '20, 320
Gottesliebe, Die Lehre des hl. Thomas über die G., Abh. *Hatheyer* '20, 78. 222
Gottfried v. Fontaines' Stellung in d. Trinitätslehre, Abh. *Stohr* '26, 177
Gotthardt Jos., Das Wahrheitsproblem im Lebenswerk Bolzanos r '20, 431
Göttler J., System d. Pädagogik[2] r '26, 273
Göttsberger Joh., Die göttl. Weisheit als Persönlichkeit im A. T. r '20, 573
Göttweig, Das Benediktinerstift G., *Fuchs* u. *Siegl* r '18, 436
Götzel G., Religion und Leben r '21, 318
Graber O., Gottschauung Christi r '21, 271
Grabinski B., Das Übersinnliche im Weltkriege r '17, 592; Spuk od. Geistererscheinung r '23, 303
Grabmann Martin, Anal.: Entscheidung der Autorfrage des Compendium theolog. veritatis '21, 147. — Einführung in die Summa des hl. Thomas r '20, 438; Die lat. Aristotelesübersetzungen des 13. Jh.s r '17, 781; Die Disput. metaph. des Fr. Suarez r '18, 424; Die echten Schriften des hl. Thomas r' 21, 488; Die Philosophie d. Mittelalters r '22, 278; Mystik r' 22, 585; Die Idee des Lebens bei Thomas r '24, 285; Kulturphilosophie d. hl. Thomas r '26, 544; Werke des Siger von Brabant u. Boëtius von Dacien r '25, 573; *Scheeben-G.*, Natur und Gnade r '24, 284

Graf G., Anal.: Eine theol. Propädeutik von Jahja ibn Garir '26, 311
Graßl, Dr., Geburtenrückgang r '18, 407
Graßl Bas. O. Praem., Der sel. Hroznata r '18, 435
Gravamina gegen den Klerus am Ausg. des MA., *Störmann* r '17. 364
Gredt J., Elementa philosophiae r '23. 74; De cognitione sensuum extern. r '25, 315
Gregor I: Das Register G.s I. *Peitz* r '18. 159; vgl. Benedikt
Gregor von Naz. und das Germanikum, Anal. *Kneller* '18, 441
Gregor v. Rimini über Erkennen und Wissen, *Würsdörfer* r '18, 158
Gregoriana Universitas, Studien '19, 571. 762
„Gregorianum" (Ztschr.) '20, 176
Gregory: Volksfreund G., *Friedrich* r '20, 457
Greißl G., Otto Willmann als Pädagog r '17. 149
Grentrup Th., Jus missionarium r '26. 138
Greving J., s. Corpus Catholicorum
v. Grimmelshausen, sein Religionsbekenntnis '17. 197
Grisar H., Anal.: Zu Luthers Lebensende '21, 475. — Übers.: Die Literatur des Lutherjubiläums '18, 591. 785. (811 alphab. Verzeichnis). — Luther I—III r '17. 196. — Rez.: s. Jahresregister '19—'22; '26: *Fischer* 423. — Selbstanzeigen: Luthers Kampfbilder '23. 594; Luthers Leben u. s. Werk. Der deutsche Luther '26, 135; Das Missale im Lichte röm. Stadtgeschichte '26. 299. — Zum Jubiläum unserer Zeitschrift '26, 1
Grobendonq K. über die Gegenreformation in Böhmen. Anal. *Kröß* '16, 772
Gröhl R., Die Adventisten r '26, 107
Grosam W., Stillpflicht r '25, 129
Groß—Schueller, Lehrbuch des Kirchenrechts r '17, 788
Grossek M., Das Leben r '23. 473
Gruber H., Schulfrage in Luxemburg r '16. 615
v. Gruber Max, Bekämpfung d. Geburtenrückgangs r '18, 391
Grund: Der Satz vom zureichenden G., Abh. *Franzelin* '23, 329
Grundl B., Übersetzung des N. T. r '17. 307; 23. 70
Grunwald G., Pädagog. Psychologie r '22. 585; [2] '25, 439; *Krieg-G.*, Pädagogik[5] r '26. 273
Grupp G., Jenseitsreligion r '17. 122
Guardini R., Vom Geist der Liturgie r '19. 323; Der Kreuzweg r '20, 305; Neue Jugend u. kath. Geist r '21, 96; Gottes Werkleute r '22. 611: Liturg. Bildung r '26, 279
Guinier H., Le Surnaturel ... de Lourdes r '16. 744
Gutberlet C., Die Gottesmutter r 17, 538
Gutfleisch R., Ernste Bibelforscher r '26. 109
Gutjahr F., Die 4 Evangelien r '17, 307; Einleitung zum N. T.[4] r '23. 437; [6] '24, 300
Guzmics I., *Strommer* r '16, 378
Gwiß J. C., Religion u. Geburtenhäufigkeit r '18, 398
Gymnasium, Humanist., *Stiglmayr* r '18, 834; Verein der Freunde des hum. G. '16. 338; vgl. Humanismus

Haase F., Russ. Kirche u. Sozialismus r '22. 612
Habrich L., Aus dem Leben Don Boscos r '16. 340; vgl. *Mercier*
Häckels Kulturarbeit. *Wasmann* r '16, 615; H.s Monismus. *Wasmann* r '20. 277
Hadorn W., Die Abfassung der Thessalonicherbriefe r '21, 589
Häfele G., Fr. v. Retz r '19, 339
Haefeli L., Samaria und Peräa bei Flavius Josephus r '17. 126
Hafen Jos., Die menschliche Gesellschaft r '20. 301
Hagemann-Dyroff, Psychologie r '22. 585
Hagen s. *Knabenbauer*

Hagenbüchle O., Harfenlieder r '25, 109
Haggeney K. u. *Cladder H.*, In der Schule des Evangeliums I–V r '17, 361
Hagiographie: Heiligenleben u. Psychopathographie *Familler* r '16, 344; Seelenleben d. Heiligen, *Rademacher* r '18, 636. — s. Albertus M., Alphons v. L., Alphons Rod., Augustin, Benedikt, Bonaventura, Bonifatius, Bosco, Campion, Canisius, Ephräm, Fidati, Franz, Hofbauer Kl., Ignatius v. L., Irenäus, Katharina Emm., Katharina v. S., Magdalena v. Österr., Phil. Neri, Slavenapostel, Thomas, Wenzel. — *Ball, Holweck, Klug.* — Kirchenväter, Patrologie
Haiser Franz, Die Krisis des Intellektualismus r '20, 278
Haluszczynskyj Th., De Urbis Babel exordiis r '19, 537
Hammelrath E., Teutonenkraft r '18, 405
Hammenstede A., Liturgie als Erlebnis r '20, 139; Jugend und Liturgie r '26, 278
Hammer R., Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus r '25, 124
Handauflegung, *Coppens* r '25,582
Handbuch, Kirchl., *Krose:* V r '17, 159; VI. VII r '18, 174. 841; X r '23, 308; XI r '24, 98; XII r '26, 438
Handbuch der kath. Missionen[2], *Arens* r '26, 438
Handmann R. etc., Buch der Natur I. II r '19, 704; III r '25, 617
Handschriften: Vatican r '24,579; Prag s. *Podlaha;* kopt. Johannesev. '24, 456
Hardy-Schmidt, Der Buddhismus r '21 451
Harmonien d. Evangelien, *Borer, Mader* r '24, 436
Harnack Ad. über die ursprüngliche Form von Mt 16,18, Anal. *Kneller* '20 147. — Textkritik vgl. *Hetzenauer* r '20,605: gegen *Bardenhewer* '16, 105; zur Apg r '25, 87
Harrasser G., Exerzitienschriften r '24, 450; Aszese d. Exerzitienbuches r '25, 283
Hartl Vinzenz, Anal.: Ὁ κατέχων ἄρτι (2 Thess 2,7) '21, 455. — Einjährige Wirksamkeit Jesu r '18, 418; Liebreiz des Herzens Jesu r '22, 465
Hartmann E. v.: Kategorienlehre, *Hessen* r '25, 131; Religionsphilosophie, *v. Rintelen* r '25,570
Haeßle J., Arbeitsethos d. Kirche nach Thomas r '24, 446
Hatheyer Fr., Abh.: Vom Wesen der Entwicklung '17,504; Stammesentwicklung d. Organismen. Umbildung der Arten '18, 519; Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe '20, 78. 222. — Anal.: Grundgedanken einer neuscholastischen Theorie des Schönen '19,561: Zum Problem der Willenserziehung und -stärkung '19, 747; Neueres zur Frage der denkenden Tiere '18, 201. — Rez. und Anz. s. Jahresregister '16–'20. — Die Lehre des P. Suarez über die Beschauung r '18, 425
haṭṭath im A. T. s. 'asam
Hebräerbrief, *Rohr* r '18, 642. — Hebr 3,17, Anal. *Holzmeister* '19, 175
Hebräisch: Ein Kunstgriff der hebr. Prosa, Anal. *Meyer* '23, 137. — Grammatik, *Joüon* r '24, 431; Lexikographie, *Joüon* r '26, 307; Christl. Hebraisten Deutschlands, *Walde* r '18, 814
Hedin Sven, Jerusalem r '18, 672
Heemstede Leo van, Psallite sapienter r '23, 85
Hegels Trinitätslehre, *Hessen* r '24, 265
Heidentum. Die orientalischen Religionen im römischen H., *Cumont* r '17, 120
Heidet L. s. *Rieß*
Heidingsfelder G., Albert v. Sachsen r '22, 278
Heigl B., Die 4 Evangelien r '18, 415

Heiler Fr., Das Gebet r '19, 116
Heilige: Das Seelenleben der H., *Rademacher* r '18, 636; Heiligenleben und Psychopathographie, *Familler* r '16, 344; vgl. Hagiographie
Heilmann A., Katholische Volksbibel r '17, 308. 313; Stunden der Stille r '19, 541
Heilsakt: De obiecto formali actus salutaris, *David* r '17, 114
Heimbucher M., Methodisten, Adventisten[3] r '26, 106; Die „Ernsten Bibelforscher"[2] r '26, 108
Heinen A., Briefe an einen Landlehrer r '24, 304; s. *Faßbender*, Wille zum Leben
Heinisch P., Die Idee der Heidenbekehrung im A. T. r '17, 389; Die Weissagungen vom Erlöser r '21, 284; Ezechiel r '24, 111; Personifikationen im A.T. r '24, 294; Das „Wort" im A. T. r ebd.
Heisler Herm., Anthroposophie u. Christentum r '20, 283
Hellinghaus O., Die kirchl. Hymnen r '21, 318; Beethoven r '20, 603
Henrici H., Das Gesetzbuch der kath. Kirche r '18, 857
Hense Fr., Lourdes r '16, 746
Hensler J., Das Vaterunser r '18, 417
d'Herbigny M., Theologica de Ecclesia I. II r '21, 438; '22, 431
Herder: Zeitlexikon I. II r '22, 310; '23, 304; Der kleine H. r '25, 449
Hering Herm., S. Stubenrauch u. Fr. Schleiermacher r '20, 438
Hermeneutik, Bibl.: *Hoberg* r '16, 754; *Kortleitner* r '24, 433
Heroische Lebensauffassung? Anal. *Zimmermann* '17, 598
Hertling G. v., Albertus Magnus r '16, 381; Vorlesungen über Metaphysik r '23, 266
Hertling L. v., Abh.: Literar. zu den apokryphen Apostelakten '25, 219
Hertwig O., Das Werden der Organismen r '17, 188
Herwegen, Abt *I.*, Der hl. Benedikt r '18, 434; [2]r '21, 172. — Erklärung '21, 496; vgl. '25, 358
Herz Jesu: *Hartl* r '22, 465
Herzog P., Die ethischen Anschauungen des Ezechiel r '24, 299
Hessen Joh., Die Begründung der Erkenntnis nach Augustin r '17, 333; Augustinus vom sel. Leben r '24, 263; Augustinische und thom. Erkenntnislehre r '24, 265; Die unmittelb. Gotteserkenntnis nach Ang. r '24, 265; Der aug. Gottesbeweis r '24, 266; Aug. und s. Bedeutung für d. Gegenwart r (Anal. *Franzelin*) '24, 603. — Hegels Trinitätslehre r '24, 265; Kategorienlehre E. v. Hartmanns r '25, 131; Die Religionsphilosophie des Neukantianismus r '20, 287; '24, 266; [2]r '26, 151. — Zur philos.-theol. Einstellung Dr. J. H.s, Anal. *Franzelin* '26, 151
Hetzenauer M., De recognitione principiorum criticae textus N. T. r '20, 605; '21, 607; Biblia sacra r '23, 114
Heußner Alfr., Die philos. Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter r '20 423
Hilber F., Einleitung ins N. T.[3] r '23, 441
Hilbert Gerh., „Ersatz für das Christentum" r '20, 285
Hildebrandt P., Vom Seelenleben unserer Schüler r '20, 563
Hildesheim: Geschichte des Bistums H., *Bertram* r '17, 783
Hilfspriester-Anstellung, *Lindner* r '25, 287
Hilgenreiner K., Die römische Frage r '16, 155. 373
Hillenkamp Jos. M., Anz.: *Watterott* '17, 162 f; *Lehmkuhl* '18, 176; *Brandys* '22, 312
Hilling N., Personenrecht des CJC r '25, 285
Hilpisch St., Abh.: Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt '25, 358
Hippolyt: H.s Ausscheiden aus

der Kirche, Anal. *Preysing* '18, 177; H. über Lehrentscheidungen röm. Bischöfe, Anal. *Dieckmann* '24, 314; vgl. *Preysing*
Hirscher J. B. — *Mumbauer J.*, Selbsttäuschungen r '16, 591; — *Wibbelt*, Sonntagsepisteln r '18, 685
Hirschlaff L., Suggestion und Erziehung r '16, 810
Hitze Fr., Geburtenrückgang u. Sozialreform r '17, 793; '18, 401
Hoberg G., Bibl. Hermeneutik r '16, 754
Hochschulreform, Gedanken zur H., *Becker* r '20, 303
„Hodie si vocem . . .", Anal. *Holzmeister* '19, 175
Hoenning O'Caroll Ae., De terra et coelo r '25, 442
Hofbauer Kl. M., *Hofer, Dilgskron* r '24, 472
Hoffmann Gust., Die Religion des Sozialismus r '20, 281
Hoffmann Herm., Die Tage auf Burg Rothenfels r '20, 563
Hoffmann Jak., Jugendkunde u. Jugenderziehung r '20, 302; ² '26, 277
Hoffmann J. — *Mainage H.*, Religion des Spiritismus r '25, 133
Hoffnung, *Köhler* r '20, 284
Hofmann M., Abh.: Zur Militärfreiheit der kath. Geistlichen '16, 441 (Inhaltsübersicht s. '16, 816). — Rez.: *Rademacher* '18, 636
„Hoherpriester jenes Jahres", Anal. *Holzmeister* '20, 306
Holle H. G., Biologie als Grundlage f. Weltanschauung r '20, 276
Höller J., Pro praxi confessariorum r '21, 143
Holweck F. G., Biographical Dictionary of the Saints r '25, 611; Calendarium Festorum r '26, 436
Holzhey K., Assur und Babel r '22, 141
Holzmeister U., Abh.: Das Gleichnis vom Diebe in den Evv. u. bei Paulus '16, 704; Grundgedanke u. Gedankengang im Gespräch des Herrn mit Nikodemus '21, 527; Die Magdalenenfrage in d. Überlieferung '22, 402. 556; Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie '23, 184; Kontrastbild in der Bibel '24, 533. — Anal.: Zum Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung '16, 167; „Hodie si vocem . . ." '19, 175; „Der Hohepriester jenes Jahres" '20, 306; W. Willbrands Vorwürfe gegen die neut. Bibelforschung '20, 609; Vom Schlagen auf die rechte Wange '21, 334; Epiphanius über d. Blutschweiß Christi '23, 184. — Übersichten: Die kath. deutsch. Übersetzungen des N. T. seit 1900: '17, 303; '23, 70; Einleitung ins N. T. '23, 437; Literatur über d. Apg '25, 87. — Rez. und Anz. s. Jahresregister '16—'25; '26: *Preiß-Rohrbach, Landauer, Perlberg-Schmitzberger* 127; *Dalman* 293; *Schuster-Holzammer* 422; *Sleumer* 577; *Aufhauser* 599
Homiletik: *Kieffer* r '26, 593. — Zur Geschichte der Predigt, Anal. *Krus* '18, 450. — Jesu Predigt, *van Kasteren* r '19, 525; Gesch. der Schriftpredigt, *Stingeder* r '22, 607; Sonntagsevang., *Tillmann* r '19, 540; Weihnachtshomiletik, *Meyenberg* r '22, 311; Hom. Handbuch *Kassiepe* '24, 303; Die soziale Predigt, *Honnef* r '22, 459; „Zeitpredigt" r '19, 342; s. Predigten. — Der junge Redner, *Beßler* r '19, 542. — vgl. Rhetorik
Honecker M., Das Denken r '25, 402
Honnef Joh., Das Priesterideal des hl. Bernard r '20, 144; Die soziale Predigt r '22, 459
Hontheim Jos., Abh.: Die Chronologie des 3. u. 4. Buches der Könige '18, 463. 687; Zur Chronologie der beiden Machabäerbücher '19, 1; Zur Chronologie des Seder Olam und des Talmudtraktates Aboda Zara '19,

373. — Anal.: Apologetisches aus einem Tagebuch '21, 154
Hoornaert G., Combat de la pureté r '25, 125
Höpfl H., Introductionis in utriusque Test. libros Compendium r '21, 606; '23, 438, 472
Hopfner Is., Abh.: Ogam und das Christentum '19, 105
Hopfner Th., Fontes historiae religionis Aegyptiacae r '26, 440
Hoppe A., Lourdes r '16, 746
Hörle G., Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung r '16, 329
Hörmann Fr., Lebendiger Unterricht r '23, 299
Hörmann Fr. X., Warnungszeichen r '26, 589
Horneffer Ernst, Erkenntnis, die Tragödie des deutschen Volkes r '20, 279: Heroische Lebensauffassung '17, 610
Horner G., Coptic Version N. T. r '23, 612
Höß A., Ph. Jeningen r '25, 292
van Hostenberghe - Roger - Deschamps, Guérison subite r '16, 740
Hotzelt W., Veit II. von Würzburg r '23, 296
Houtmartels M., Lourdes r '16, 746
Hroznata, Der sel. Hr., *Graßl*, r '18, 435
Huber Max, Nachahmung der Heiligen r '17, 764
Hudal A., Ideen des Spruchbuches. r '16, 136; Einleitung ins A. T. r '21, 140
Hüffer G., Loreto r '22, 447
Hughes Th., History of the Society of Jesus in North America r '22, 599
Hugger V., Anal.: Des hl. Athanasius Traktat in Mt 11,27 '18, 437; Mai's Lukaskommentar und der Traktat De passione athanasianisches Gut? '19, 728
Humanismus: *Olgiati* r '25, 406; hum. Studien '16, 336, 338; s. Gymnasium
Huth A., seine Religionspädagogik '16, 395
Hymnen, Die kirchl. H., deutsch, *Hellinghaus* r '21, 318
Hypnotismus, *Hirschlaff* r '16, 810

Ibero J. M., s. *Urráburu*
Ignatius v. Ant., eine Übersetzung, Anal. *Deneffe* '25, 146
Ignatius v. Loyola: Kontroversen (Selbstbiographie, Quellen der Exerzitien), Abh. *Kneller* '25, 1. 161. — Briefe und Unterweisungen, *Karrer* r '24, 130; Lebenserinnerungen, *Feder* r '24, 598; Aufnahme von Novizen, *Stoeckius* r '25, 429; Nuevos datos, *Leturia* r '26, 443; Kanonisationsfeier, *Tacchi-Venturi* r '23, 459; vgl. Exerzitien, Jesuitenorden
Imle F., Im Garten der Ehe r '25, 126
Inauen A., Abh.: Stellung der Ges. Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583 '16, 201. Anal.: Epikurs Zeugnis für d. Dasein Gottes und d. Unsterblichkeit '16, 188; Kants „Urteilskraft" u. die „Denkkraft" bei Thomas '20, 312. — Übersichten: Lourdeswunder-Literatur '16, 737; Aristoteles u. Aristotelismus '22, 278; Augustin und Augustinismus '24, 261. — Rez. u. Anz. s. die Jahresregister '17—'19; '21—'25. — Suarez' Widerlegung der skotistischen Körperlichkeitsform r '18, 426
Inkardination u. Ordination der Säkularkleriker, Abh. *Biederlack* '23, 50
Innitzer s. *Pölzl*
Inquisitio haereticorum, Tractatus de I. u. Albert d. Gr., Anal. *Pelster* '21, 609
Inschriften, altchristl.: *Kaufmann* r '18, 648; s. Arator
Inspiration: L'I. des divines Écritures, *Merkelbach* r '17, 553; Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach „Spiritus Paraclitus", Abh. *Linder* '22, 254
Instructio Pastoralis Labacensis, r '16, 122

Instrumentalis virtus in d. Lehre des hl. Thomas, Abh. *Stufler* '18, 719
Intellektualismus: Die Krisis des I., *Haiser* r '20, 278; Intellekt oder Gemüt? *Geyser* r '24, 267. — vgl. Erkenntnislehre
Intelligenzprüfung, *Stern* r '17, 382
Intention: Die Notwendigkeit d. I. bei den Sakramenten, *Gillmann* r '18, 167
Introductio s. Bibelwissenschaft
Irenäus: Der armenische I. Adversus Haereses, Abh. *Merk* '26, 371. 481. — Sein Text d. N. T., Anal. *Merk* '25, 302: Zur Mariologie des I., Anal. *Scherer* r '23, 119. — Epideixis, *Weber* r '18, 152
Isaias: Studie zum Canticum Ezechiae (Is 38,9—20), Abh. *Linder* '18, 46. — Is 58, Anal. *Zorell* '16, 398; Is 62,4, Anal. *Landersdorfer* '19, 355. — Is 40—55, *Fischer* r '18, 817; Der Ebed bei Is, *Fischer* r '23, 306
Isenkrahe K., Experimentaltheologie r '20, 288. — Der analyt. Charakter des Kausalgesetzes verteidigt gegen *I.*, Abh. *Franzelin* '24, 196
Isidors von Pelusium klassische Bildung, *Bayer* r '19, 527
Israel: Anfangsgeschichte, *Jirku* r '18, 820; Religion, *Feldmann* r '18, 839; I. und d. alte Orient III, *Meffert* r '21, 442; I. in Ägypten, *Mallon* r '23, 82; Sagen, *bin Gorion* r '18, 840. — s. Testament, Altes; Talmud
Itineraria Romana, *Miller* r '22, 133

Jäger M., Männliche Jugend r '20, 563
Jahja ibn Garîr, theol. Propädeutik, Anal. *Graf* '26, 310
„Jahve" im Midrasch „Tadše", Anal. *Meyer* r '22, 330
Jakobosanaphora, *Rücker* r '24, 600
Jakobusbrief, *Meinertz* r '18, 642
Jann A., Missionen in Indien, China u. Japan r '16, 127
Jansen Bernh., Leibniz erkenntnistheoretischer Realist r '20, 440; Die Erkenntnislehre Olivis r '23, 269; Der Kritizismus Kants r '25, 443
Jansen J. L.—Henze Kl., Der hl. Alphons und d. Gesellsch. Jesu r '21, 454
Janssen—Pastor, Geschichte des deutschen Volkes I. II[19] r '16, 337
Janssens Laur., Summa Theologica VII—IX r '23, 274
Jauch B., Jugendpflege r '16, 151
Jehle F., Gebetserziehung r '26, 285
Jeiler J., Zur Jahrhundertfeier des P. J. r '25, 447
Jelke R., Das Problem der Realität und d. christl. Glaube r '18, 422
Jellinek K., Das Weltengeheimnis r '22, 284
Jellouschek C., Johannes von Neapel r '19, 305; Nicolaus e Mirabilibus über die Prädestination r '19, 490
Jeningen Ph., *Höß* r '25, 292
Jenseits: *Zahn* r '17, 111; Jenseitsreligion, *Grupp* r '17, 122; vgl. Eschatologie
Jeremias: *Condamin* r '21, 585; *Leimbach* r '24, 597; s. Klagelieder
Jerusalem, *Sven Hedin* r '18, 672; Davidstadt und Mauern, *Kirmis* r '20, 576; Bauten am Hl. Grabe, *Baumstark* r '17, 369
Jerusalem Wilh., Einleitung in d. Philosophie r '20, 422
Jesuitenorden: Stellung zu Aristoteles und Thomas vor 1583, Abh. *Inauen* '16, 201; Epistola P. *W. Ledóchowski* De doctrina s. Thomae fovenda '18, 205; Vier Schriften gegen die Ges. Jesu, Abh. *Kneller* r '23, 219. — Friedrich II. und die Aufhebung '17, 619; Plan einer wissenschaftl. Zeitschrift in Österreich vor 1773, Anal. *Duhr* '26, 475; Zur Aufhebung des Jesuitengesetzes '17, 619. —

Lit.-Übersicht *Kröß:* Zur Geschichte des J. '22, 99. — Geschichte des J. in d. deutschen Ländern, *Duhr* III r '22, 108; in Nordamerika, *Hughes* r '22, 599; in Italien, *Tacchi-Venturi* II r '23, 459; in Frankreich, *Fouqueray* III r '24, 443; IV, V r '26, 579; in Spanien, *Astrain* V r '22, 107; VII r '26, 582. — Monumenta hist. S. J. r '22, 98; '23, 496; '24, 584. — vgl. Ignatius, Franz X., Ribadeneira, Canisius, Bellarmin, Campion, Vota, Wolff Fr., Gegenreformation, Raßler

Jesus: Leben J., *Sickenberger* r '17, 131; *Watterott* r '23, 114; *Klug* r '24, 434; *Papini* r '25, 115; *Wittig* r '25, 412; Moderne Leben-J.-Forschung, *Kneib* r '17, 762; Antike J.-Zeugnisse, *Aufhauser* r '26,599; Zeit der Geburt, *Sloët* r '20, 124; *Gerhardt* r '24, 118; Jungfräuliche Geburt, *Steinmetzer* r '19, 318; *Steinmann* r '19, 318; '20, 289; Kindheitsgesch., *Reumont* r '20, 444; Charakterbild, *Meschler* r '17, 162; Hypothese der einjähr. Wirksamkeit, *Hartl* r '18, 418; Zur Irrtumslosigkeit, *K. Weiß* r '17, 357; Gleichnisse, *Meinertz* r '18, 149; Wunder, *Schäfer* r '22, 144; Leiden, *Soiron* r '20, 444; Auferstehung, *Lohmann* r '17, 345. — J. und d. soziale Frage, *Steinmann* r '21, 449; J. u. die Frauen, *Leipoldt* r '21, 587. — s. Christologie; Testament, Neues

„Jesus ist der Herr", undemokratisch '19, 364, 575

Jesus Sirach, *Eberharter* r '26,126

Jirku A., Hauptprobleme der Anfangsgesch. Israels r '18,820; Kommentar zum A. T. r '25,111

Job: *Reith* r '21, 284. — Jobkommentar von Monte Cassino, Abh. *Stiglmayr* '19, 269; Anal. dess. '21, 495

Jochner G., Luthers Lebensende '21, 486

Joel, Das Buch, *Schmalohr* r '23, 306

Joël Karl, Die philos. Krisis der Gegenwart r '20, 429

Johannesev.: 3,3—21 (Nikodemusgespräch), Abh. *Holzmeister* '21, 527. — Jo 7,53—8,11 (Ehebrecherin) bei Papias, Anal. *Linder* '16, 191. — Jo 11,49.51; 18,17 („Hoherpriester jenes Jahres"), Anal. *Holzmeister* '20, 306. — Jo 19,26 f („Ecce mater tua") bei den Kirchenvätern, Anal. *Kneller* '16, 597; Abh. *Gächter* '23, 391; bei Origenes, Anal. *Ernst-Kneller* '23, 617. — Jo 20,23 (Quorum remiseritis . . .), Abh. *Umberg* '26, 337. — Koptische Hs. Anal. *Merk* '24, 456

Johannes von Damaskus und d. russ. Polemik, Abh. *Tyszkiewicz* '19, 78

Johannes von Neapel, *Jellouschek* r '19, 305. — J. ein Zeuge für die praemotio physica? Abh. *Stufler* '22, 489. — vgl. '18, 777

Johner, Die Pfarrchronik r '16, 614

Joseph, ägypt., *Engel* r '21, 284

Josephus a S. Spiritu, Cursus theologiae myst.-scholasticae r '17, 751; Mystica Isagoge I r '25, 102

Jörgensen J., Lourdes r '16,745

Josias, Kultus-Reformation, *Kegel* r '21, 289

Josua, Die Peschittho zum Buche J., *Mayer* r '17, 388

Joüon P., Grammaire de l'Hebreu biblique r '24, 431; Ruth r '24, 568; Lexicographie biblique r '26, 307

Jubiläum unserer Zeitschr., *Grisar* '26, 1

Judaskommunion, Die Frage der J., *Spiteri* r '19, 497

Jüdisch-christlich. Schulbetrieb, *Bousset* r '16, 330; j.-arabische Philosophie, *Schneider* '16, 140; vgl. Talmud

Jugend: Jugendkunde: *Hoffmann J.* r '20, 302; ² '26, 277; *Hildebrandt*, *Wessel-Sayn* r

20, 563; s. *Stern W.* — Jugendfürsorge: *Buchberger* r '17, 160. 594; *Beeking* r '26, 280; „J. und Bevölkerungspolitik" r '19, 372; s. Waisenhäuser, *Reinold.* — Jugendpflege: Literaturübers. *Krus* '16, 563 ff; *Jauch* r '16, 151; *Jäger* r '20, 563; s. Jünglingsseelsorge, *David, Dunin-Borkowski.*—Jugendbewegung: Literaturübers. '21, 96; *Keilhacker* r '26, 278; *Körber* r '20, 563; s. *Hoffmann*

„Jugendführung" (Zeitschr.) r '16, 566

„Junge Saat" (Zeitschr.) r '21, 311

Julian von Aecl. s. Jobkommentar

Jungfrauengeburt: *Steinmann* r '20, 289; *Steinmetzer* r '19, 318

Jungfräulichkeit, *Scholl* r '19, 717; s. Keuschheit

Jünglingsseelsorge, *Mosterts* r '21, 96; '26, 278

Jungmann Jos. A., Abh.: Die Gnadenlehre im Apost. Glaubensbekenntnis und im Katechismus '26, 196. — Anal.: Textergänzungen im liturg. Papyrus von Dêr-Balyzeh '24, 465; Entdeckung eines vollst. Ordo Romanus '26, 174. — Übersichten: Katechetisches '23, 299; Aus der pädagog. Literatur '26, 273. — Rez. und Anz.: *Baumstark* '23, 468; '24, 602; *Burger* '24, 128; *Eisenhofer* '24, 595; *Holweck* '26, 436; *Panfoeder* '26, 142; *Rücker* '24, 600; *Weitzel* '26, 443

Jungnitz J., Die Breslauer Weihbischöfe r '16, 372

Jus canonicum s. Kirchenrecht

Kaim E., Samuel r '21, 284

Kaiser (röm.): Kaisernamen und Kaiserbezeichnungen bei Lukas, Abh. *Dieckmann* '19, 213. — Kaiserkult, Anal. dess. '25, 151. — Die syrischen K. (211—35) und das Christentum, *Bihlmeyer* r '16, 578

Kälin B., Erkenntnislehre Augustins r '24, 265

Kallist s. *Preysing*

Kalt E., Bibl. Archäologie r '24, 449; s. *Schuster-Holzammer* I'

Kammel W., Der Volkslehrer r '26, 281

Kant: Kants „Urteilskraft" und die „Denkkraft" bei Thomas v. Aq., Anal. *Inauen* '20, 312. — *Willems* r '19, 710; *Kolb* r '20, 106; *Vorländer* r '20, 424; *Deneffe* r '23, 271; *Jansen* r '25, 443; *Switalki* '26, 114. — s. Erkenntnislehre

Kapitalismus, *Fuchs* r '18, 155

Karge P., Rephaim r '19, 124

Karrer O., Briefe des hl. Ignatius v. L. r '24, 130; s. *Przywara*

Karwoche, *Feuling* r '22, 467

Kassiepe M., Homiletisches Handbuch r '24, 303

van Kasteren Joh., Wie Jesus predigte r '19, 525

Kastner K., Brevier-Kommentar r '24, 577

Katann O., Neuscholast. Theorie des Schönen r '19, 561

Katechetik: Literaturübers. *Jungmann* '23, 299. — s. *Allgeier, Bergmann, Burger, Götzel, Jehle, Mönnichs, Pichler J. B.* und *W., Stieglitz, Vianney;* Katechismus, Religionsunterricht

Katechismus: Die Gnadenlehre im K., Abh. *Jungmann* '26, 196. — Catech. Romanus. *Paschini* r '25, 123; *Linden* r '16, 569; Wert des K. *(H. Most)* '18, 203

Katharina Emmerich-Brentano. *Cardauns* r '16, 386

Katharina v. S., Briefe. *Maresch* r '22, 466

Katholikenzahl vor d. Reformation '25, 159

Kathol. Briefe: *Vrede* r '18, 642

Katholische Kirche s. Kirche

Katzinger Fr., Rez. und Anz. s. Jahresregister '25; '26: *Brentano* 551

Kaufmann K. M., Altchristl. Epigraphik r '18, 648

Kausalgesetz, analytischer Charakter, Abh. *Franzelin* '24, 196; vgl. Grund

Kegel M., Die Kultus-Reformation des Josia r '21, 289
Keilhacker M., Die deutsche Jugendbewegung r '26, 278
Keller A., Geburtenrückgang r '18, 399
Keller F., Die Ethik d. Geschäftsreklame r '17, 158; Philipperbrief r '21, 142; Caritaswissenschaft r '26, 434
Kellner L., *Sartorius* r '16, 340
Keppler P. W., Zur Geschichte der Predigt '18, 450. — Homilien u. Predigten r '22, 467; *K.-Donders-Faulhaber*, Feldpredigten r '17, 800
Kerer Fr. X., Wendung zur Religion r '20, 283; Don Bosco r '26, 281
Kettenmeyer J. B., Wunder und Suggestion r '16, 743
Ketzertaufe, Die ps.-cyprianische Schrift De rebaptismate s. Cyprian
Keuschheit: *Vermeersch* r '21, 133; *Schilgen* r '23, 68; *Hoornaert* r '25, 125; *Imle* r '26, 126. — Katechese über die K., *Mönnichs* r '24, 131. vgl. Ehe, Jungfräulichkeit, Sitte: *Muckermann*
Kieffer G., Predigt u. Prediger r '26, 593
Kiefl F. X., Der Sozialismus über den Ursprung d. Christentums r '16, 584; Sozialismus u. Religion r '20, 281. vgl. *Förster*, Christentum u. Päd. r '20, 453
Killermann Seb., Urgeschichte r '21, 139; '25, 617
Kind s. Mutter
Kindheitsgeschichte Jesu, *Reumont* r '20, 444; s. Jesus
Kirch s. *Lehmkuhl*
Kirche: *Muncunill* r '16, 747; *Dorsch* r '20, 441; *d'Herbigny* r '21, 438; *Dieckmann* r '26, 118; *Spáčil* r '24, 280. — K. und Staat, *Schrörs* r '19, 514; *Lux* r '19, 538; *Freisen* r '17, 371. — K. und Kultur: *Rost* r '20, 277; *Förster* r '21, 131; (Mutter u. Kind:) *Schreiber* r '19, 155; (Arbeitsethos:) *Häßle* r '24, 446. — Die kath. K. nach Nichtkatholiken, *Rost* r '20, 602. — s. Kontrovers- u. Unionsfragen; Primat; Apologetik
Kirchenbuße s. Buße
Kirchengeschichte: *Bader*[10] r '25, 448. — s. Urchristentum, Archäologie, Patrologie. — Konstantin, Venantius Fortun., Bonifatius, Friedrich II, Colonna, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Orden; Reformation; Humanismus; Totting v. Oyta, Veit II v. Würzb., Benedikt XV. — Dogmengeschichte, Hagiographie, Kirchenrecht, Konzilien, Kunst, Liturgik, Missionen, Nuntiaturberichte, Papstbriefe, Philosophiegesch., Römische Frage, Vulgata, Wallfahrten. — Böhmen, Breslau, England, Hildesheim, Orient, Palästina, Syrien. — *Kneller*, *Kröß*, *Michael*, *Peitz*, *Pangerl*, *Silva-Tarouca*
Kirchenjahr: s. Calendarium, Perikopen: Allerseelen, Karwoche, Sonntag; vgl. Aszetik, Predigten
Kirchenlehrer: Zum Verzeichnis der K., Abh. *Kneller* '16, 1; Erhebung des ersten deutschen, Abh. dess. '25, 481
Kirchenmusik u. Volk, *Weitzel* r '26, 443
Kirchenrecht: s. Codex J. C. — *Groß-Schneller*[7] r '17, 788; Protest. und orthodoxes K., *Schwarzlose* r '25, 284. — Geschichte des K., *Koeniger* r '19, 515; Verfassung d. Urkirche, *Dieckmann* r '24, 300. — s. Constitum Constantini; Inquisitio haereticorum. — s. Eherecht, Eigentumsbegriff, Hilfspriester, Militärfreiheit, Missionsrecht, Papst, Ordensrecht, Staat, Strafrecht, Zensuren
Kirchl. Handbuch s. Handbuch
Kirmis F., Maria die immerwährende Jungfrau r '17, 123
Kirmis J., Die Lage der Davidstadt r '20, 576
Kirstein Fr., Geburtenrückgang r '18, 397

Kißling Joh., Der deutsche Protestantismus 1817—1917 r '18, 458; '19, 506
Klagelieder: Abh. *Wiesmann* '26, 515; 1,6. Anal. dess. '26, 322
Kleinasien. Das altchristl.. *Schultze* r '25. 156
Kleinschmidt B., Liturgische Forschungen r '19, 300
„Klerus u. Volksmission" r '21, 317: vgl. Pastoral, Priester
Kley J., Psalmen r '23, 85
Kley O., Die deutsche Schulreform der Zukunft r '18, 835
Klimke Friedr., Übers.: Aus der neuesten philos. Literatur '20, 106; Aus Weltanschauung, Religion und Philosophie '20, 275. 421. — Rez. und Anz.: *Beißel-Braun* '20, 143; *Honnef* '20, 144; *Müller M.* '20, 144; *Wilms* '20, 145; *Wunderle* '19. 121. — Monismus u. Pädagogik r '18, 832; Historia philosophiae r '24, 99
Klug Ign., Einkehr r '21, 319: Lebensbeherrschung r '21, 136; Ringende und Reife r '22, 609: Der Heiland der Welt r '24. 434
Knabenbauer-Zorell, Is r '24, 448; *-Hagen*, Prophetae minores r '24. 449; *-Merk*, Mt, r '24. 598
Knecht Aug., Das neue kirchl. Gesetzbuch r '18, 857
Kneib Ph., Mod. Leben-Jesu-Forschung r '17. 762
Kneller C. A. (Anal. soweit nicht „Abh." vermerkt): 1) Bibl.-patristisches: Jo 19,26 f bei den Kirchenvätern '16, 597; Origenes und Jo 19,26 f: '23. 621 (vgl. *Gächter*). — Ursprüngliche Form von Mt 16,18: '20, 147 (vgl. Rez. *Euringer* '22, 598): Agraphon zu Sap 7,27: '25, 479; Sacramentum unitatis (Cyprian an Donatus), Abh. '16, 676; Zu Cyprian '23, 159. — 2) Liturgik: Geschichtliches über die 3 Messen am Allerseelentag, Abh. '18, 74: Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer, Abh. '16, 1; Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers. Abh. '25, 481; Liturgisches '23. 632: „Rationabilem" im Meßkanon '25, 474; Wandlungskerze '25, 633. — Rez.: *Dausend* '25, 137. — 3) England im 16. Jh.: Chronologisches zum Leben des sel. Edmund Campion '17, 175: Zur Geschichte der englischen Blutzeugen des 16. Jahrh., '18, 846: Edm. Campion und Rob. Turner '20, 461. — Ehedispens für Maria Stuart '22, 336; Canisius über Maria von Engl. '25, 621: John Fisher und Molina '19, 551. — Rez.: *Pollen* '21. 126: '24, 125. — Katholikenzahl vor d. Reformation '25. 159. — 4) Vulgata: Zur Geschichte der klementinischen V.-Ausgaben. Abh. '19, 391; Zur V. Sixtus V '22, 313. 468: '23, 154. 601: '24, 133. 471; Eine approbierte V. vor 1590? '23, 328; Sixtus V und die röm. Septuagintaausgabe '22, 325. — 5) Jesuitica: Vier Schriften gegen die Ges. Jesu. Abh. '23, 219: Zu d. Kontroversen über Ignatius v. L., Abh. '25, 1. 161; Canisius, Kirchenlehrer s. oben ('25. 481): Gregor v. Nazianz und d. Germanikum '18, 441: Um Bellarmin '23. 141; Alcalá und Suarez '18. 199. — Rez.: *Feder* '24, 598; *Hughes* '22, 599; *Brou* '26, 141; *Dahmen* '26, 309; *Leturia* '26, 443. — 6) Philipp Neri: Das Oratorium des hl. Ph. N. und das musikalische Oratorium, Abh. '17, 246: Zur Geschichte des hl. Ph. N.. Abh. '17, 472. — *Agostino Valiers* Dialog „Philippus", Anal. '18. 186. — 7) Pietro Vettori über die Erzh. Magdalena von Öst. '17, 834. — 8) Anderweitige Rez. u. Anz.: *Dudon* '23, 463; *Minges* '24: 452; *Brettle* '25, 119; *Paschini* '25. 123; *Altaner* '25, 446; Franzisk. Studien '25, 447; *J. Fischer* '25, 448; *Grentrup* '26, 138; *Meinertz* '26, 140

Kniebeuge vor d. Eucharistie, Anal. *Kramp* '24, 154
Knoch Aug., Geburtenrückgang r '18, 398
Knopf Rud., Einführung in das N. T. r '20, 292; ²(*K.-Lietzmann-Weinel*) r '23, 446
Knöpfler-Festgabe r '18, 450
Knor J., Psalterium r '25, 109
Koebner R., Venantius Fortunatus r '17, 137
Koch G., Gottes Schlachtfeld r '17, 800
Köck J., Hsl. Missalien in Steiermark r '16, 362
Koeniger A., Geschichte d. kath. Kirchenrechts r '19, 525
Kohler J., über die schol. Rechtsphilosophie. Anal. *Donat* '17, 805
Kohler J., Der Prozeß von Sarajevo r '18, 685
Köhler Franz, Hoffnung r '20, 284
Köhler Walther, Die Geisteswelt Zwinglis r '20, 597
Kolb V., Kant r '20, 114; Gelegenheitspredigten r '24, 131; Gottesbeweise r '25, 264
Kollmann J., Acta s. C. de Propaganda F. r '25, 283
Köln, Veröffentlichungen des Philos. Instituts r '23, 430
Kommunismus u. Christentum, *Meffert, Schubert* r '20, 282
Konformitätssystem Schelers, *Lennerz* r '25, 409
König Ed., Fr. Delitzschs „Große Täuschung" r '21, 442; Theologie des A. T. r '22, 445; ³'25, 295; Messian. Weissagungen r '23, 598; ²'25, 295
König Erich, Peutingerstudien r '23, 296
König W., Zurück zu Thomas v. A. r '24, 600
Könige, Bücher der K. s. *Hontheim*
Konkursus s. praemotio
Könn J., Jugendpflege u. Charakterbildung r '16, 554; Auf dem Wege zur Ehe r '23, 67
Konstantin d. Gr.: K.s Bekehrung in d. Überlieferung, Abh. *Schrörs* '16, 238. — Zur Kreuzerscheinung K.s. Abh. *Schrörs* '16, 485. — Die Kirchenpolit. Bedeutung des „Constitutum Constantini", Abh. *Schönegger* '18, 327. 541. — Bauten am Hl. Grabe, *Baumstark* r '17, 369. — vgl. Nizäa
Kontrastbild in der Bibel. Abh. *Holzmeister* '24, 533
Kontrovers- und Unionsfragen, Anal. *Krus* '19, 362
Konversionsschriften s. *Most H.*, *Scharlau*; vgl. *Mainage*
Konzilien: s. Acta conc. oecum., Nizänum, Tridentinum, Toledo; Diözesansynode; *Schwartz*
Körber N., Jugendbewegung r '20, 563
1 Kor 12,3. *Stahn* r '19, 575
2 Kor 3,16 f, Abh. *Nisius* '16, 617; *Bertrams* u. *Nisius* '17, 392. 396
Körperkultur u. Katholik r '26, 428
Kors J. B., La Justice primitive et le Péché orig. d'après S. Thomas r '23, 77
Kortleitner F. X., Archaeologia biblica² r '16, 810; '17, 354; Formae cultus Mosaici r '18, 412; Hermeneutica bibl. r '24, 438; Quaestiones de V. T. r '25, 618
Korum M. F., Das christl. Familienleben r '16, 353
Kosmologie s. Naturphilosophie
Kralik R., Geschichte d. Neuesten Zeit I r '16, 149
Kramp Jos., Anal.: Die Kniebeuge vor d. Eucharistie '24, 154. — Die Opferanschauungen d. röm. Liturgie; Opfergedanke u. Meßliturgie r '22, 433
Kranebitter Franz, Apologetik r '23, 299
Kratz W., Abh.: P. Christoph Raßler S. J. '16, 48
Kraus O., Franz Brentano r '20, 439; vgl. *Brentano Fr.*
Kreitmaier J., Beuroner Kunst r '25, 136
Kresser J., Die Wahrheit über Loreto r '26, 608
Kreuser M., Noe r '21, 284

Kreuzweg, Zur Kreuzweg-Andachtsliteratur des 17. u. 18. Jh., Anal. *Sommerfeld* '17, 832
Krieg: Kriegsliteratur r '16, 765; '18, 456. 685. — Das Übersinnliche im K., *Grabinski* r '17, 592; Prophezeiungen, *Zurbonsen* r '16, 154; Kriegsziele u. Moral, *Schrörs* r '19, 333; Kriegsteuerung, *Ruland* r '19, 327; Krieg u. Marxismus, *Renner* r '18, 660; K. u. Jugend, *Wessel-Sayn* r '20, 563. — Feldpredigten: *Faulhaber, Koch* r '17, 800. — Seelsorge nach d. K. '17, 411. — s. Bevölkerungsfrage, Friede, Röm. Frage
Krieg-Grunwald, Lehrbuch der Pädagogik[5] r '26, 273
Krose s. Handbuch
Kröß Al., Anal.: Zur kath. Gegenreformation in Böhmen '16, 772. — Literaturübers.: Zur Geschichte der Ges. Jesu '22, 99. — Rez. u. Anz. s. Jahresregister '16—'18, '22—'25; '26: Die betende Kirche 306; *Fouqueray* 579; *Astrain* 588; *Schurhammer, Dietz, Scheid* 596; *Kresser* 608
Krotz Bonav., Predigten r '22, 608; Lebensbild, *Donders* r ebd.
Krüger G. gegen *Bardenhewers* „altkirchl. Literaturgeschichte" '16, 104
Krus Fr., Abh.: Religionspsychologie und Theologie '17, 1. 217; vgl. Erwiderung *Wunderle* '17, 534. — Anal.: Bedenkliche Religionspädagogik '16, 395; Zur Geschichte der Predigt '18, 450; Kontrovers- und Unionsfragen '19, 362. — Übersichten: Geschichtliche Pädagogik '16, 328; theoret. u. prakt. Pädagogik '16, 553; Kriegsliteratur '16, 765; Religionspsychologie '17, 742; Zur Bevölkerungsfrage '18, 381; Die neuesten Pläne zur Organisation der liturgischen Forschung '19, 289. — Rez. u. Anz. s. Jahresregister '16—'19
Kübel Joh., Geburtenrückgang r '18, 395
Küble Ph. s. *Lockington*
Kuckhoff J., Höhere Schulbildung r '16, 758
Küenberg Max, Rez. u. Anz.: *Cathrein* '25, 443; *Mausbach* '21, 604; *Sleumer* '23, 118; Exerzitienliteratur '24, 450
Kugler Fr., Von Moses bis Paulus r '24, 112
Külpe-Messer, Einleitung in die Philosophie r '20, 423
Kultur: Gesellschaftl. K.geschichte, *Steinhausen* r '18, 406; Häckels Kulturarbeit, *Wasmann* r '16, 615; Dekalog und K., *Duhr* '20, 282; K.-philosophie des hl. Thomas, *Grabmann* r '26, 544. — s. Kirche und Kultur; Pädagogik, Soziale Frage
Kunst, christliche: *Atz-Beißel* r '16, 199. 380. — s. *Wilpert, Geppert*; Fugel, Grossek, Leineweber, Mals; Basiliken, Inschriften
Kurie u. Papst, *Müller* r '23, 117
Kwiatkowski V., De scientia Christi r '23, 272

Lackenbacher Stiftung, Kl. Mitt.: '16, 199; '17, 199; '18, 461; '19, 192; '20, 319; '22, 488
Lactantius, De ave Phoenice, Anal. *Brewer* '22, 163
Lagrange M.-J., Lk r '24, 296
Laibacher Pastoralinstruktion r '16, 122
Lammens H., La Syrie r '24, 575
Landauer G., Palästina r '26, 127
Landersdorfer Sim., Anal.: Der Ritus der Totenerweckungen '18, 842; Non vocaberis ultra derelicta (Is 62,4) '19, 355. — Sumerische Parallelen zur Bibl. Geschichte r '18, 819; Die sumerische Frage r '18, 839; Der Βάαλ τετράμορφος r '19, 494; Die Psalmen r '23, 84; Kultur der Babylonier u. Assyrer[2] r '26, 441
Landgraf A., Abh.: Johannes Picardi v. Lichtenberg u. seine Quaestiones disputatae '22, 510. — Läßliche Sünde r '24, 107

Landner J., Das kirchliche Zinsverbot r '18, 827
Lanner A., Laienbrevier[4] r '19, 726; [5] '25, 109
Laridius Gob. '25, 480
Laros M., Das Glaubensproblem bei Pascal r '20, 107; s. *Newman*
Lasker Em., Die Philosophie des Unvollendbar r '20, 426
Lasserre H., Schriften über Lourdes r '16, 746
„Lateranum" (Ztschr.) '20, 176
Laux J., Bonifatius r '25, 135
Leben Jesu s. Jesus
Lebensbilder s. Hagiographie
Lechtape H., Der christl. Sozialismus dargestellt nach *H. Pesch* r '20, 282
Ledóchowski Wl., Praep. Gener. S. J., Epistola de Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda '18, 207
Lehmann P., Mittelalterl. Bibliothekskataloge r '19, 142
Lehmen A., Lehrbuch der Philosophie r '18, 675; *L.-Beßmer*, Psychologie r '22, 585; *L.-Lennerz*, Theodizee r '24, 423
Lehmkuhl A., Theol. moralis[12], r '16, 593; Der Christ im betrachtenden Gebet r '18, 176; [3] '20, 608
Lehrentscheidungen s. Hippolyt, Primat
Lehrer: Briefe an einen L., *Heinen* r '24, 304; Volkslehrer, *Kammel* r '26, 281
Leibniz erkenntnistheoretischer Realist, *Jansen* r '20, 440; s. Religionsphilosophie
Leimbach K. A., Psalmen '23, 84; Jeremias r '24, 597
Leinweber R., Die biblische Geschichte A. und N. T. r '25, 445
Leipoldt J., Jesus u. die Frauen r '21, 587
Leitmeritz, Gesch. des Bistums II, *Schlenz* r '16, 144
Leitner M., Handbuch des kath. Kirchenrechts r '19, 191
Lektüre, literarisch. Ratgeber '18, 459
Lemanczyk A., Geburtenfrequenz Preußens r '18, 397
Lemmens L., Acta S. Congreg. de Prop. Fide pro Terra Sancta r '23, 583
Lengle J., Geschichte der göttl. Offenbarung r '18, 822
Lenhart G., Geschichte d. göttl. Offenbarung I. II r '18, 822; '20, 297; Der Priester r '26, 308
Lennerz H., Anal.: Die 11. Synode von Toledo (675) authentisch? '24, 322. — Schelers Konformitätssystem r '25, 409; s. *Lehmen*
Lenz J., Die docta ignorantia d. Nik. Cusanus r '26, 561
Leo XIII, „Rerum novarum" '19, 369
Lercher Ludwig, Abh.: Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie '18, 1. — Rez.: *J. Zahn* '19, 307; *Straub* '22, 423
Lesebuch, Philos. r '25, 469
Leturia P., Datos sobre s. Ignacio r '26, 443
Leuba J. H., A psycholog. study of religion r '17, 758
Lexikon: L. der Pädagogik IV r '16, 555; V '18, 669. — Liturg. Handlexikon, *Braun* r '24, 601. 451. — s. Herder, *Sleumer*
Libelli, Die L. in d. Christenverfolgung d. Kaisers Decius, Abh. *Faulhaber* '19, 439. 617
Liber Diurnus, *Peitz* r '19, 132
Liebe s. Gottesliebe
Liebert A., Wie ist kritische Philosophie möglich? r '20, 428
Liertz Rh., Wanderungen durch d. Seelenleben r '24, 95
Lietzmann H., Petrus u. Paulus in Rom r '16, 360; Sacramentarium Gregorianum r '23, 108; s. *Knopf*
Linden J. und sein Katechismus r '16, 569
Linder Jos., Abh.: Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae '18, 46; Das Siegeslied des Moses (Ex 15) '20, 43; Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Enz. „Spiritus Paraclitus" '22, 254; Das Lied des Moses Dt 32:

'24, 374. — Anal.: Papias und die Perikope von der Ehebrecherin '16, 191; P. Heinr. Roth S. J. der erste deutsche Sanskritist '20, 169; das Ende des assyrischen Reiches '24, 453; Weisheitsbuch des Amen-em-ope '25, 138. — Übersichten: Psalmenliteratur '23, 84; Antiadventische Literatur '26, 106. — Rez. und Anz. s. Jahresregister '16—'25; '26: *Eberharter* 126. *Joüon, Szczepánski* 307; *Lenhart* 308, Alttest. Predigten 419, *Landersdorfer* 441. *Stephan* 442, *Fischer* 566, *Wutz* ebd.
Lindner D., Hilfspriester-Anstellung r '25, 287
Lindworsky J., Das schlußfolg. Denken r '16, 616; '17, 563; Der Wille r '19, 707; Experim. Psychologie r '22, 585; Religionspsychologische Arbeiten kath. Autoren r '17, 745; über Psychanalyse '26, 284
Linneborn J., Eherecht r '20, 132
Lins A., Mein Junge; Wiltrud und Gottfried r '23, 600
Lipmann O. zur Jugendkunde '16, 559; Psych. Geschlechtsunterschiede r '17, 383
Lippert P. s. *Fugel*
Literaturgeschichte, altchristl., *Stählin* r '24, 573; s. *Bardenhewer*, Inschriften, Patrologie
„Liturgia", *Panfoeder* r '26, 142
„Liturgie und Kunst" (Ztschr.) '20, 320
Liturgik: Die neuesten Pläne zur Organisation d. liturg. Forschung, Übers. *Krus* '19, 289. — *Eisenhofer* r '24, 595; Lexikon. *Braun* r '24, 451. 601; „Betende Kirche" r '26, 306. — Geist d. Liturgie, *Guardini* r '19, 323; L. als Erlebnis, *Hammenstede* r '20, 139; vgl. '26, 278; Werden der L., *Baumstark* r '24, 602; Orte u. Zeiten, *Matthaeus a. C.* r '23, 569. — s. Allerseelen, Brevier, Calendarium, Dêr-Balyzeh, Epiklese, Franziskaner, Glaubensbekenntnis, Hagiographie, Hymnen, Jakobosanaphora, Karwoche, Kirchenmusik, Martyrologium, Meßopfer, Missale, Monesche Messen, Ordo Romanus, Paramentik, Patrozinien, Perikopen, Psalmen, „rationabilem", Sakramentarien, Sakramente, Sonntag, Wandlungskerze, Zeremonien. — *Braun, Casel, Guardini, Kneller* 2), *Mohlberg*; vgl. *Sleumer*
Lockington-Kühle, Durch Körperbildung zur Geisteskraft r '25, 449
v. Loë P. M., Alberts d. Gr. Homilie zu Lk 11,27 r '18, 654
Logien, *Donovan* r '25, 295
Logik: *Frick*[5] r '20, 109; [6] '25, 296; *Geyser* r '20, 429; *Ziehen* r '20, 431; s. Erkenntnislehre
Lohmann H., Die Auferstehung Jesu r '17, 345
Lohn, gerechter, *Muhler* r '24, 586
Loisy A., Apg r '25, 96
Loreto, *Hüffer* r '22, 447; *Kresser* r '26, 608
Loesche G., Die Gegenreformation in Schlesien r '17, 786
Lossprechung s. Absolution
Lourdeswunder-Literatur, Übersicht *Inauen* '16, 737
Löwen, Philos. Veröffentlichungen r '23, 430
Löwenstein K. F. zu, *Siebertz* r '25, 134
Löwentraut A., Eine hl. allgem. Kirche r '19, 366
Lucens, Im Kampf um Lourdes r '16, 747
Lukas: *Lagrange* r '24, 296. — Kaisernamen bei Lk, Abh. *Dieckmann* '19, 213; Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie, Abh. *Holzmeister* '23, 184. — Lk 2,14 bei d. Syrern, Anal. *Merk* '25, 625; Lk 16,1 (Verwalter), *Rücker* r '17, 126; Lk 22,43 (Blutschweiß) bei Epiphanius, Anal. *Holzmeister* r '23, 309. — Kommentar bei *Mai*, Anal. *Hugger* '19, 728
Luther: s. *Grisar*. — Sermo de indulg. pridie Dedicationis,

Anal. *Paulus* '24, 630. — *Bichler* r '19, 147; *Boehmer* r '20, 594; *Preuß* r '19, 150; *Scheel*² r '20, 586; '22, 452
Lutz O., Abhandlungen über die Notwendigkeit der Eucharistie: Die N. d. E. '19, 235; Über Wirkungen und N. d. E. '20, 398. 505; Die Lehre des hl. Thomas über die N. d. E. '22, 20; Die N. d. E. nach *de la Taille* '25. 42. — Anz.: *Hafen* '20, 301
Lux K., Trennung von Staat und Kirche r '19, 538
Luxemburg, Schulfrage '16, 615

Machabäerbriefe, Zur Chronologie der M., Abh. *Hontheim* '19,1
Mader A. Ev., Altchristl. Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa r '20, 448
Mader J., Die 4 Evangelien und die Apostelgesch. r '17, 308; Viereiniges Evangelium r '24, 436
Magdalena v. Öst., Pietro Vettori über M., Anal. *Kneller* '17, 834
Magdalenenfrage in der kirchl. Überlieferung, Abh. *Holzmeister* '22, 402. 556: vgl. *Merk* '23, 494
Mager H., Die Peschittho zum Buche Josua r '17, 388
Mai's Lukas-Kommentar, Anal. *Hugger* '19, 728
Mainage Th., La psychologie de la conversion r '17, 746. 764; Spiritismus, *Hoffmann* r '25, 133
(Ps.-)Makarius und die Messalianer, Abh. *Stiglmayr* '25, 244
Mallon A., Les Hébreux en Égypte r '23, 82
Mals, St. Benediktskirche in M., *Garber* r '16, 387
Malthusianismus s. Bevölkerungsfrage
Mandonnet P., Bibliographie thomiste r '22, 463
Männerapostolat: *Sträter* r '16, 770; '18, 404; ² '23, 68; *Knor* '16, 770
Marbe Karl, Denkende Tiere r '18, 201
Marcuse Max, Präventivverkehr r '18, 385
Marden O. Swett, Der Triumph der Willenskraft r '20, 435
Maréchal J., Science empir. et psychologie religieuse r '17, 759; Le point de départ de la Métaphysique r '23, 431
Maresch M., Briefe d. hl. Katharina v. S. r '22, 466
Maria v. England s. *Kneller* 3)
Maria Stuart s. *Kneller* 3)
Maria-Laach, Abtei, Die betende Kirche r '26, 306
Marić J., Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat r '17, 545. 752
Marien und salbende Frauen bei Ephraem, Anal. *Merk* '23, 494
Marini, Card. N., Il primato di S. Pietro e S. Giov. Crisostomo r '19, 712
Mariologie: Marias geistige Mutterschaft (Jo 19,26): Anal. *Kneller* '16, 597; Abh. *Gächter* '23, 391; bei Origenes, *Ernst-Kneller* '23, 617. — M. des Irenäus, Anal. *Scherer* '23, 119; — Gnadenvermittlung: Anal. *Prümm* '23, 129; *de la Broise* r '22, 112; *Pesch* r '23, 447. — Wallfahrten, *Beißel* r '16, 368; vgl. Loreto, Lourdes. — *Kirmis* r '17, 123; *Gutberlet* r '17, 538; *Campana* r '25, 265
Maritain Jac., Eléments de Philosophie r '23, 76
Martin I u. Max. Conf., *Peitz* r '19, 132
Martin R. und seine Verteidigung des hl. Thomas, Abh. *Stufler* '26, 253
Märtyrer, englische, im 16. Jh., s. *Kneller* 3)
Martyrium: Tod fürs Vaterland ein M.? *Rackl* r '17, 766
Martyrologium Syriacum, Anal. *Dieckmann* '25, 158
Marxismus, Krieg u. Internationale, *Renner* r '18, 660; s. Sozialismus

Maßmann, Suaheli-Goffine '17, 198
Mateo Crawley-Bowey, König der Liebe r '26, 444
Matthäus: *Cladder* r '17, 361; *C.-Dieckmann* r '23, 112; *Pölzl-Innitzer* r '20, 584; *Schäfer, Niederhuber* r '23, 112; *Knabenbauer-Merk* r '24, 598; *Strack-Billerbeck* r '23, 577. — Mt 2,2 *Gerhardt* r '24, 118. — Mt 5,39 (Schlagen auf die Wange), Anal. *Holzmeister* '21, 334. — Mt 16, 18 f (Primat), Anal. *Kneller* '20, 147; bei Ephräm, *Euringer* r '22, 598
Matthaeus a Coronata, De locis et temporibus sacris r '23, 569
Maurenbrecher M., Anal. *Zimmermann* '17, 611
Mausbach J., Charakter nach Thomas r '16, 562; Grundzüge der kath. Apologetik r '17, 762; Ehe u. Kindersegen r '17, 585; • '26, 430; Naturrecht u. Völkerrecht r '18, 830; Moraltheologie r '21, 301; '23, 60; Moraltexte aus Thomas r '21, 604
Maximus Conf. und Martin I, *Peitz* r '19, 132
Mayer E. W. über Religionspsychologie '17, 745. 749. 750
Mayer H., Religionspädagogische Reformbewegung r '23, 299
Médebielle A., L'Expiation r '25, 271
van der Meersch J., Justitia originalis r '23, 77
Meffert F., Das zarische Rußland und die kath. Kirche r '18, 657; Sozialistische Ethik, Kommunismus und Christentum r '20, 282; Israel und der alte Orient r '21, 442; „Bibelforscher" r '26, 111
Meinertz Max, Die Gleichnisse Jesu r '18, 149; Jakobusbrief r '18, 643; Gefangenschaftsbriefe r '19, 713; Einleitung in das N. T. r '23, 438; Jesus u. die Heidenmission r '26, 140
Meinhold Joh., Einführung in d. A. T. r '20, 290
Mélanges Thomistes r '24, 430
Menschheit: Alter, *Schneider* r '17, 622; Einheit, *Drexel* r '26, 291; Urgeschichte, *Killermann* r '21, 139
Menger Paul, Weltanschauungsfragen r '20, 423
Mercier-Habrich, Psychologie r '22, 585
Merk Aug.: 1) Der armenische Irenaeus Adv. Haereses, Abh. '26, 371. 481; Text des N. T. bei Irenäus, Anal. '25, 302. — 2) Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apg, Abh. '24, 37. 226. 460. — Anal.: Die Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephraem '23, 315; Die Marien und salbenden Frauen bei Ephraem '23, 494; Der Engelgesang Lk 2,14 bei den Syrern '25, 625. — 3) Anal.: Die älteste Bibelhs '23, 612; Ein neuer Fund aus Ägypten '24, 456
Merkelbach H., L'Inspiration r '17, 553
Meschler M., Zum Charakterbild Jesu; Leitgedanken kath. Erziehung r '17, 162; Aszese und Mystik; Apostolat r '17, 411. — P. M. Meschler, *Scheid* r '26, 596
Messalianer und Ps.-Makarius, Abh. *Stiglmayr* '25, 244
Messer A. s. *Külpe*
Meßopfer: Die wesentlichen M.-Worte, Abh. *Umberg* '26, 73; -Begriff, *Kramp* r '22, 433. — s. Missale, Liturgie
Metaphysik: *Geyser* r '17, 570; *Baur, Hertling* r '23, 266; *Descoqs* r '26, 408. — Point de départ, *Maréchal* r '23, 431; Auferstehung der M., *Wust* r '24, 261. — s. Wesenheit und Dasein, Kausalgesetz, Grund, Naturphilosophie, Psychologie, Theodizee, Erkenntnislehre
Meyenberg A., Weihnachtshomiletik r '22, 311
Meyer A., Die Apg und die Anfänge des Christentums r '25, 91
Meyer C., Anal.: Jahve u. Elohim

im Midrasch „Tadše" '22, 330; Ein Kunstgriff der hebräischen Prosa '23, 137
Meyer H., Geschichte der alten Philosophie r '25, 567
Meyer Wendelin, Bußpsalmen r '23, 85
Michael E., Abh.: „Eine der auffallendsten Unwahrheiten" Kaiser Friedrich II '16, 296; Ist Kaiser Friedrich II im Aug. u. Sept. 1227 schwer krank gewesen? '17, 52. — Geschichte d. deutschen Volkes VI r '17, 573. — Nachruf '17,I (vor S. 201); Briefl. Nachlaß '17, 836
Michelitsch A., Thomasschriften I r '19, 343; Thomaskommentatoren r '25, 117; vgl. '22,159
Midrasch s. Talmud, *Meyer C.*
Militärfreiheit d. kath. Geistlichen zeitgemäß, Abh. *Hofmann* '16. 441
Militarismus und relig. Leben, *Radermacher* r 16, 767
Miller A., Psalmen r '21, 278; '23, 473; '25, 109
Miller K., Itineraria Romana r '22, 133
Minges Parth., Anal.: Nachlassung läßlicher Sünden durch die Taufe '19, 351. — Der Monismus r '20, 106; Väterzitate bei d. Scholastikern r '24, 452; Compendium theologiae dogmaticae gen. — spec. r '25, 574
Mischehe, *Eichmann* r '21, 453; *Rieß* r '23, 66
Missale: Zum neuen M., Anal. *Gatterer* '21, 168. — *Grisar* r '26, 299; Missalien in Steiermark, *Köck* r '16, 362. — vgl. Sakramentare
Missionen: Handbuch, *Arens*[2] '26, 438; Missionsrecht, *Grentrup* r '26, 136; Missionsfrage, *Schwager* r '16, 129. — Kurs in Köln '17, 409; M.bewegung in Österreich '17, 198
Missionsgeschichte: s. Bonifatius, Franz X., Nobili, Orient, Propaganda, Roth; *Altaner, Heinisch, Hughes, Jann, Meinertz*
Mitterer A., Abh.: Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre '25, 529
Mitzka Fr., Abh.: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Vorbereitung auf die heiligmach. Gnade '26, 27, 220. — Anal.: Der Thomistenkongreß in Rom 1924 '25, 465
Mohlberg C., Sacramentarium Gelasianum r '19, 321; Liturgiegesch. Forschungen r '19, 302, vgl. '19, 239 ff
Mohler L., Die Kardinäle J. u. P. Colonna r '16, 370
Mohr K., Mehr Wille r '16, 561
Molina, Der sel. John Fischer u. Luis M., Anal. *Kneller* '19, 551
Molinos M., *Dudon* r '23, 463
Monaco N., Psychologie r '22, 585
Mönchtum: Mönchsideal, *Morin* r '16, 334; M. und Urkirche, *Morin* r '23, 116; Mönchsbildung, *Hörle* r '16, 335. — Evangelisches M. '17, 198
Monesche Messen, Ursprung und Verfasser d. M. M., Abh. *Brewer*, '19, 693
Monismus: M. und Pädagogik, *Klimke* r '18, 832; Der M. des deutschen Monistenbundes, *Minges* r '20, 109; Häckels M., *Wasmann* r '20, 277
Monitor G., Katholik u. Körperkultur r '26, 428
Mönnichs Th., Katechese über das 6. Gebot r '24, 131; Klare Begriffe! r '25, 411
Monte Cassino, Der Jobkommentar von M. C., Abh. *Stiglmayr* '19, 269
Monumenta Ecclesiae liturgica r '19, 296
Monumenta hist. S. J. '22, 98; '23, 496; '24, 584
Moralphilosophie s. Ethik
Moraltheologie: Literaturübers. *Schmitt* '23, 58; '24, 93. — *Arregui* r '21, 144; *Göpfert*[7] r '21, 597; *Lehmkuhl*[12] r '16, 593; *Mausbach* r '21, 301, 604; '23, 60; *Prümmer* r '23, 465; '23, 64; *Sabetti-Barett* r '16, 593; *Vermeersch* r '23, 59; '25,

275. — Politik u. Moral. Anal. *Biederlack* '19, 183; *Franz* r '19, 336; *Sawicki* r '19, 334; vgl. Friede, Krieg, Staat. — Die M. in Deutschland 1750—1850. *Diebolt* r '26, 597. — s. Sünde, Furcht, Skrupulosität, Glaube, Abtreibung, Stillpflicht, Keuschheit, Sexualpädagogik, Wirtschaftsmoral, Sozialismus; Buße, Reue, Absolution, Sakramente, Eucharistie, Ehe. — Aszetik, Ethik, Soziale Frage, Pädagogik, Kirchenrecht
Moralunterricht, weltl.. *Stölzle* r '20, 434
Morin G., L'idéal monastique r '16, 334; Mönchtum u. Urkirche r '23, 116; Augustini tractatus inediti r '18, 650
Moses: Siegeslied Ex 15, Abh. *Linder* '20, 43; Lied Dt 32, Abh. dess. '24, 374. — M. und der Pentateuch, *Sanda* '25, 587; Von M. bis Paulus, *Kugler* r '24, 112. — s. Genesishomilien; vgl. Testament, Altes
Most Helene, Gehe hin u. künde! r '18, 175
Most Otto, Bevölkerungswissenschaft r '18, 400
Mosterts K., Jünglingsseelsorge r '21, 96; ² '26, 278
Muckermann H., Wert d. mütterlichen Stillpflicht r '17, 582; Um das Leben der Ungebornen r '22, 305; Kind u. Volk, Familie r '24, 96 f; Neues Leben r '25, 402; vgl. „Das kommende Geschlecht" r '22, 461; '26, 283
Muhammeds Religionsstiftung, *A. Seitz* r '21, 606
Muhler E., Gerecht. Lohn r '24. 586
Mulders A., La vocation au sacerdoce r '26, 305
Müller Alph. V., Papst u. Kurie r '23, 117
Müller E. - Seipel - Ujčić, Moraltheologie r '24, 93
Müller H. F., Dionysios, Proklos, Plotinos r '20, 439
Müller Joh. B., Zeremonienbüchlein r '16, 763
Müller Joseph, Friedensvermittlung r '17, 798; Die Ehe im Völkerleben r '21, 144
Müller Jos. S. J., Rez.: *Gutberlet* '17, 538; *Becker* '17, 542; *Marić* '17, 545; *Graber* '21, 271; *de la Broise-Bainvel* '22, 112; *Kwiatkowski* '23, 272; *Pesch* '23, 447
Müller Maria, Emmy Giehrl r '20, 144
Müller Otto, Der Sozialismus in Deutschland I r '21, 607
Müller Wilh., Staat und sittliche Ordnung bei Thomas v. A. r '17, 145
Müller-Gräfe E., Gregory r '20, 457
Müller-Lyer F., Der Sinn des Lebens r '20, 424
Müncker Th., Der physische Zwang r '24, 94
Muncunill J., De Christi ecclesia r '16, 747; De Deo creatore et de novissimis r '24, 283
Munnynck, Introd. à l'étude ps. des phén. religieux r '17, 761
„Museum Lessianum" r '23, 431
Mutter und Kind: M. u. K. in der Kultur der Kirche, *Schreiber* r '19, 155; vgl. Abtreibung, Bevölkerungsfrage, Stillpflicht, *Muckermann*
Mutz Fr. X., Verwaltung der Sakramente r '21, 135; ⁵ '24, 94
Mystik: Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie, Abh. *Lercher* '18, 1. — *Grabmann* r '22, 585; *Josephus a S. Spiritu* r '17, 751; '25, 102; *Zahn* r '18, 460; ² '19, 307. „Deutsche Mystiker" IV. V r '20, 605. — vgl. Messalianer, *Arseniew*, *Casel*, *Dimmler*, *Richstätter*, Revue d' A. et de M.; Aszetik

Nabel der Welt, Anal. *Döller* '19, 742
Naegle A., Kirchengeschichte Böhmens I r '16, 364; '23, 294
Nation: Pflichten gegen N. und Staat '16, 592; Nationale Religion? *Zimmermann* r '16, 765
Nationalökonomie, *H. Pesch* II

r '23, 104; IV. V r '24, 590; Ethik u. Volkswirtschaft, *H. Pesch* r '19, 520
Natur: Buch der N. I. II r '19, 704; III '21, 139; '25, 617; Stellung des Menschen in der N., *Diebolder* r '18, 431; Naturgemäßes Leben und deutsche Kultur, *Walter* r '17, 390. — s. Biologie
Naturphilosophie: *Frank* '26, 415; *Geyser* r '17, 570; *Schwertschlager* r '21, 574. *Ibero* r '25, 130; vgl. Natur, Naturwissenschaft, Abstammungslehre, Menschheit, Schöpfung
Naturrecht u. Völkerrecht, *Mausbach* r '18, 830; vgl. Ethik
Naturwissenschaft und Religion, *Reinke* r '24, 101; '25, 441; s. *Holler, Plate*
Navrátil B., Die Olmützer Jesuiten 1558—1619 I r '17, 580
Nelson L., Die Rechtswissenschaft ohne Recht r '18, 665
Nestorius, *Pesch* r '22, 287
Neubauer J., Biblisch-talmudisch. Eheschließungsrecht r '21, 297
Neukantianismus, Religionsphilosophie des N., *Hessen* r '24, 266
Neumann W., Denkende Tiere r '18, 201
Neuner G., Anz.: *Bader* '25, 448, Der kleine Herder '25, 449, *Lockington-Kühle* '25, 449
Neuplatonismus bei Augustin '24, 264; Dionysius, Proklos, Plotinos, *Müller* r '20, 439
Newman-Laros, Gott u. die Seele, Der Maimonat r '20, 304; *N.-Przywara-Karrer*, Christentum r '23, 471
Nicolaus v. Cusa s. Cusa
Nicolaus e Mirabilibus O. Pr., Über die Prädestination, *Jellouschek* r '19, 490
Nicolussi Joh., Notwendigkeit d. Eucharistie r '19, 235
Niderberger L., Goldkörner aus den Reden d. sel. J. B. Vianney r '16, 573
Niebergall D. E., Idealismus, Theosophie und Christentum r '20, 283
Nieder Ludw., Großstadtprobleme r '18, 402
Niederhuber J., Das Evangelium nach Mt r '23, 112
Niestroj P., Die kath. Caritas r '16, 587
Nietzsche Fr., *Reiner* r '17, 157; Anal. *Zimmermann* '17, 604
Nikel J., Das A. T. im Lichte d. altorient. Forschungen r '18, 837
Nikodemus: Grundgedanke und Gedankengang im Gespräche des Herrn mit N., Abh. *Holzmeister* '21, 527
Nisius J. B., Abh.: Zur Erklärung von 2 Kor 3,16 ff: '16, 617 (Inhaltsübersicht '16, 820); Erwiderung (gegen *Bertrams*) '17, 396. — Anal.: Zur Beurteilung der Praefatio Clementina '16, 182. — Nachruf '23, 4*
Nizäa, Zur Jahrhundertfeier d. Konzils, Abh. *Pangerl* '25, 321
de Nobili R., *Dahmen* r '26, 309
Noë, *Reith* r '21, 284
Noldin Hier., Nachruf '23, 1*
„Non vocaberis ultra derelicta" (Is 62,4), Anal. *Landersdorfer* '19, 355
van Noort G., De vera Religione r '18, 629
Noppel C., Die kath. Waisenhäuser r '16, 587
Nordamerika s. *Hughes*
Novizenaufnahme, Ignatius v. L.'s Gedanken, *Stoeckius* r '25, 429
Numismatik, Anal. *Dieckmann* '25, 154
Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560—72 II, 4: r '16, 141; 1589—92 II, 3: r '24, 583

Oberhammer Cl., Der Eucharistie geweihtes Jahr r '25, 290
Oberhammer Jos., Rez.: *Pesch*, '17, 551; '21, 435; *Gihr* '19, 482
Ogam und d. Christentum, Abh. *Hopfner* '19, 105
Oehl W., Tauler r '20, 605
Okkultismus s. *Grabinski*
Oldenberg Karl, Geburtenrückgang r '18, 384
Olgiati F., L'anima di s. Tommaso; L'anima dell' umanesimo

r '25, 406; Primi lineamenti di pedagogia crist. r '26, 276
Olivis Erkenntnislehre, *Jansen* '23, 269
Olmütz s. Dietrichstein, *Navrátil*
„Omne quod movetur . .", Abh. *Stufler* '23, 369
Oppermann P., Verwaltung des Bußsakramentes r '21, 306
Oratorium. Das O. des hl. Philipp Neri und das musikalische O., Abh. *Kneller* '17, 246
Orden: 1) Ordensleben s. *Watterott;* Geschichte s. Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, *Morin, Wilms;* Hessisches Klosterbuch, *Dersch* r '16, 385. — 2) Ordensrecht: *Brandys* r '19, 325; *Biederlack-Führich* r '19, 540; *Stadtmüller* r '20, 135; *Schäfer* r '23, 566; *Schermann* r '16, 378
Ordination u. Inkardination, Abh. *Biederlack* '23, 50
Ordo Romanus des J. Archicantor, *Silva-Tarouca* r '26, 174
Organismen, Stammesentwicklung der O., Abh. *Hatheyer* '18, 519; vgl. Abstammungslehre
Orient: Documents inédits, *Rabbath* r '23, 292. — Institutum Orientale '19, 572; Kongreß für orient. Studien '25, 320; vgl. Kleinasien, Palästina, Syrien
Origenes zu Jo 19,26 f. Anal. *Ernst-Kneller* '23, 617
Orte, hl., *Matthaeus a C.* r '23, 569
Orthodoxie: Die russ.-orthodoxe Lehre von d. Erbsünde, Abh. *Bukowski* '16, 67. 258. 405. — s. *Tyszkiewicz*, Sokolski
Osternacher J., Anal.: Der „decimus ordo" des Bischofes Aundradus Modicus '17, 407. 597. — Vier Schriften über Theodul r '17, 588
Oesterreich Konst., Einführung in die Religionspsychologie r '17, 757
Pädagogik: Übersichten: *Krus* '16, 328. 553; *Gatterer* '21, 96; *Jungmann* '26, 273. — Anal.: Bedenkl. Religionspädagogik, *Krus* '16, 395. — *Bernberg* r '21, 320; '22, 300; *Borch* r '21, 96; Lexikon der P. IV r '16, 555; V r '18, 669; *Meschler* r '17, 162; *Willems* I—III r '16, 557; '18, 433. — s. Mutter, Jugend, Wille, Sexualpädagogik, Schule, Gymnasium; Ethik, Aszetik, Katechetik; *Förster, Grunwald, Guardini, Stölzle, Willmann*
Paffrath Th., Abraham r '21, 284; Die Sekte der „Ernsten Bibelforscher" r '26, 112
Palästina: *Rieß-Heidet* r '25, 113; *Preiß-Rohrbach, Landauer, Perlberg-Schmitzberger* r '26, 127; *Dalman* r '26, 293; Samaria und Peräa nach Flavius Jos., *Häfeli* r '17, 126. — Der Nabel der Welt, Anal. *Döller* '19, 742. — Geschichte: Rephaim, *Karge* r '19, 124; Basiliken, *Mader* r '20, 448; Propagandaakten, *Lemmens* r '23, 583. — vgl. Flavius Jos., Jerusalem
Palestrina s. Oratorium
Pámer L., Quelle des Friedens r '16, 573
Panfoeder Chr., Liturgia r '26, 142
Pangerl Fr., Abh.: Die Reuelehre Alberts d. Gr. '22, 60; Zur Jahrhundertfeier des 1. allg. Konzils zu Nizäa '25, 321. — Nachruf: P. E. Michael † '17, I (vor S. 201). — Kl. Mitt., Allerseelenfest '25, 160. — Rez.: *David E.* '17, 114; *Šanda* '17, 117; Dominikanerfestschrift '17, 407; *Kaufmann* '18, 648; *Ehses* '23, 94; *Paulus* '25, 423; *Schwartz* '26, 130
Papias und d. Perikope von der Ehebrecherin, Anal. *Linder* '16, 191
Papini G., Lebensgeschichte Christi r '25, 115
Papsttum: Papstbriefe des 4.—6. Jh., Abh. *Silva-Tarouca* '19.

467. 657. — Lehrentscheidungen um 200, Anal. *Dieckmann* '24, 314; s. *Preysing*, Primat. — P. und Weltfriede, *Wehberg* r '16, 376; P. und Kurie, *A. V. Müller* r '23, 117; s. Römische Frage, Primat, Benedikt XV

Papyrus: Christl. Briefe auf P. *Ghedini* r '25, 133; s. Dêr-Balyzeh

Paramentik s. *Braun*

Parusieerwartung, Anal. *Holzmeister* '16, 167

Pascal, Das Glaubensproblem bei P., *Loros* r '20, 107

Paschini P., A. Priuli: Catechismo Rom., r '25, 123

Passione, Traktat de, s. Athanasius

Pastells P., Misíon de la Compañía de Jesús de Filippinas r '22, 109

Pastor L. v., Geschichte d. Päpste r '16, 338; s. *Janssen*

Pastoral: Übersicht *Schmitt* '23, 65. — Laibacher P.-Instruktion r '16, 122; Seelsorge nach d. Krieg, *Sondergeld* r '16, 770; '17, 411; Großstadtprobleme, *Nieder* r '18, 402; Bevölkerungsfrage u. P., *Saedler* r '19, 534; Die Gebildeten, *Schulte* r '20, 579. — s. Beicht, Ehe, Exerzitien, Männerapostolat, Priester, Standesbündnisse, Volksmission; Liturgik, Pädagogik, Katechetik

Patrologie: *Bardenhewer* r '16, 103; *Rauschen-Wittig* r '21, 591; *Stählin* r '24, 573. — Zum Verzeichnis d. Kirchenlehrer, Abh. *Kneller* '16, 1. — Jo 19, 26 bei den Vätern, Abh. *Kneller* '16, 597. — Die 7 Gaben des Hl. G. nach d. Väterlehre, Abh. *Mitterer* '25, 529. — s. Apostelakten, Arator, Aristides, Athanasius, Augustin, Benedikt, Clemens v. A., Cl. v. R., Chrysostomus, Cyprian, Cyrill v. Al., Ephräm, Epiphan., Fulgentius, Gregor, Ignatius v. A., Irenäus, Isidor v. Pel., Jo. v. Damask., Lactantius, (Ps.-)Makarius, Nestorius, Origenes, Proklos v. K. — Acta conciliorum, Arbela-Chronik, Glaubensbekenntnis, Inschriften, Jobkommentar, Magdalenenfrage, Messalianer, Liturgik, Papstbriefe, Syrer, Väterzitate, Urchristentum

Patrozinienforschung, Beiträge zur P., *Dorn* r '18, 427

Paulus, hl.: *Cohauß* r '19, 719; als Seelsorger, *Bartmann* r '24, 302; Zwischenreise, *Golla* r '24, 437; Spanienreise, *Dubowy* r '17, 129; Gefangenschaftsbr., *Meinertz-Tillmann* r '18, 149; Philipperbr., *Keller* r '21, 142; Freising. Fragmente, *de Bruyne* r '23, 455; s. Apostelgräber, Privilegium Paulinum, Parusie

Paulus Nikolaus, Anal.: Simon Fidati v. Cascia und sein Verhältnis zu Luther '22, 169; Eine Johann Nider mit Unrecht zugeschriebene Ablaßpredigt '22, 335; Seltsame Datierung einer päpstlichen Dekretale '22, 634; Luthers Sermo de indulg. pridie Ded. '24, 630; K. Wimpina u. J. Fabri '25, 467; Der Berufsgedanke bei Thomas v. A. '26, 445. — Der Ablaß I. II r '25, 423

Pecham Johannes, Die Psychologie des J. P., *Spettmann* r '20, 439

Peitz Wilh., Das Register Gregors I r '18, 159; Liber Diurnus; Glaubensbekenntnis der Apostel; Martin I u. Max. Conf.: Rimberts Vita Anskarii r '19, 132; Urkundenfälschungen des MA. r '19, 502

Pelster Fr., Analekten (soweit nicht anders vermerkt): 1) Die ältern Biographien d. hl. Thomas v. A., Abh. '20, 242. 366; Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei d. Schriften des hl. Thomas '17, 820; Die exegetischen Schriften d. hl. Thomas r '23, 327. — Thomas v. Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thom. Lehre, Abh. '22, 212, 361; Schriften des Th. v. Sutton '23, 484. — 2) Albert

d. Gr. u. der „tractatus de inquisitione haereticorum" 21. 609; Albert d. Gr. neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus" '22. 332; Datierung einiger Schriften Alberts d. Gr. '23, 475. — 3) Literargesch. Probleme zu Bonaventura. Abh. '24. 500. — Zu Richardus Rufus a Cornubia '24. 625
Pentateuch. *Šanda* r '25. 587. — LXX-Vorlage im P.. *Fischer* r '26. 566
Perathoner A., Einführung ins kirchl. Gesetzbuch I—III r '19. 723; [3] '23. 569
Peregrinus J., „Einerlei Rede" r '19. 362
Perichoresis. circumincessio. circuminsessio. Abh. *Deneffe* '23. 497
Perikopenordnungen. syrische. *Baumstark* r '23. 468
Perlberg-Schmitzberger, Das Hl. Land r '26. 127
Personenrecht des CJC. *Hilling* r '25. 284
Pesch Chr., Abh.: Die Lehre vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei frühern Theologen des Predigerordens '18. 763. — Die hl. Schutzengel r '17. 551; Compendium theol. dogm. r '21. 435; Nestorius als Irrlehrer r '22. 287; Maria Vermittlerin aller Gnaden r '23. 447
Pesch Heinr., Nationalökonomie II r '18. 400; [2] '23. 104; IV. V r '24. 590; Ethik und Volkswirtschaft r '19. 520; *P.-Lechtape*, Christlicher Sozialismus r '20. 282
Pesch Tilm.-C. Frick, Institutiones Logicae et Ontol. r '20. 428
Peschittho zum Buche Josua. *Mager* r '17. 388
Pessina Th., Memorabilia. *Podlaha* r '17. 155
Petersen P., Gesch. der aristotelischen Philosophie im prot. Deutschland r '22. 278
Petrus Ap., s. Apostelgräber. Primat
Petrus Canisius s. Canisius
Peutingerstudien. *König* r '23. 296; s. *Miller K.*
Pfarrchronik. *Johner* r '16, 614
Pfarrer und Kunstwerte. *Bretschneider* r '19, 340
Pfeiffer N., Doctrina juris internat. juxta Fr. de Victoria r '26. 591
Pfeilschifter G., Feldbriefe kath. Soldaten r '18. 686
Pfistermeister K., Anz.: *Donders* '26. 141; *Kolb* '24. 131; *Ude* '25. 137
Phänomenologische Religionsphilosophie. *Geyser* r '24. 268. 425
Philipp Neri s. *Kneller* 6)
Philipperbr., *Meinertz* r '19, 713; *Keller* r '21. 141
Philosophie: 1) Probleme: Literaturübers. *Klimke* '20. 106; (Aus Weltanschauung, Religion und Ph.:) '20, 275. 421. — Einführungen: s. Übersicht '20. 421; *Willems* I—III r '16, 557; '18. 433; *Lehmen* r '18, 675; '22. 585; '24. 423; *Reiser* I r '21. 260; *Endres* r '21, 574; *Remer, Gredt* r '23. 74; *Maritain* r '23. 76; *Donat*[4] I. III. V r '23. 305; *Urráburu* III[2] r 25, 130; *Mönnichs* r '25. 441; Lesebücher r '25. 469; Phil. u. Paed. perennis. *Pohl* r '19. 529; Sommaire (bibliogr.) '17. 774. — s. Logik. Erkenntnislehre, Methaphysik, Naturphil., Psychologie, Theodizee, Ethik, Ästhetik. — 2) Geschichte: *Überweg* II[10] r '16, 341; *Stöckl-Weingärtner, Vorländer* r '20. 436; *Klimke* r '24, 99; vgl. Erkenntnislehre 2). — Altertum: *Meyer* r '25. 567; s. Plato. Aristoteles; Neuplatonismus. — Mittelalter: *Endres* r '16, 381; *Grabmann* r '22. 278; *Birkenmajer* r '23, 470; Spekulation des 12. Jh., *Schneider* r '16. 140; s. Alfarabi. Abälard, Bonaventura. Albert d. Gr.,

Thomas v. A., Thomas v. Sutton, Olivi; Albert v. Sachsen, Pecham, Richardus Rufus; *Grabmann*. — Neuzeit: 19. Jh., *Ettlinger* r '25, 568; s. Leibniz, Reimarus, Kant, Hartmann, Häckel, Brentano, Nietzsche, Newman, Scheler. — vgl. Erkenntnislehre 2), Gottesbeweise, Ethik
„Phönix" (Ztschr.) '17, 412
„Phosphorus auctus", *Podlaha* r '16, 383
Photios' Trinitätslehre, Abh. *Slipyj* '20, 538; '21, 66. 370
Picardi von Lichtenberg, Abh. *Landgraf* '22, 510
Pichler A., Alphons v. Lig. r '24, 471
Pichler J. E., Katechesen für d. Oberstufe r '16, 153; '23, 299
Pichler W., Religionsbüchlein r '16, 571
Pieper A. über Jugendvereine '16, 567
Pinard de la Boullaye, Étude comparée des religions r '23, 570
Pischel-Lüders, Buddha r '17, 778
Pistocchi Mar., De synodo dioecesano r '23, 566
Pius IV, Ehedispens für Maria Stuart, Anal. *Kneller* '22, 336
Pius XI über d. Wiederaufleben der Verdienste, Anal. *Umberg* '25, 298
Plate L., „Weltanschauung" '24, 152
Plato vgl. Neuplatonismus, Augustinismus. — Pl.s Erziehungsweisheit, *Pohl* r '26, 277
Podlaha A., Barton, Radbusa. Erlässe der Reformationskommission: r '16, 382; Liber erectionum archid. Prag. VI: r '16, 382; '17, 195; Thomas Pessina: Memorabilia r '17, 155; Topographie der historischen Kunst-Denkmale in Böhmen, Kralowitz r '17, 156; Führer durch den Dom zu Prag r '17, 156; Vita S. Venceslai r '18, 674; Prager Hs-Katalog '24, 599
Pohl W., Festgabe für Otto Willmann r '19, 529; Platonische Erziehungsweisheit r '26, 277; Thomas v. A. ein Lehrer der Wahrheit r '26, 544; s. *Willmann*
Pohle J., Dogmatik I. II[7] r '24, 282
Politik und Moral, Anal. *Biederlack* '19, 183. — *Franz E.* r '19, 336; *Sawicki* r '19, 334; s. *Hörmann*
Pollen J. - *Hungerford*, The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth; The Institution of the Archpriest Blackwell r '21, 126; Queen Mary and Babington Plot r '24, 125
Polnische Archive '18, 458
Polykrates von Ephesus und die Apostelgräber in Rom, Anal. *Dieckmann* '21, 527
Pölzl-Innitzer, Kommentar zu d. Evangelien: Jo, Mk r '17, 556; Mt[3] r '20, 584
Pöschl A., Kirchenrecht r '19, 190
Poschmann Bernh., Abh.: Die kirchl. Vermittlung d. Sündenvergebung nach Augustinus '21, 208. 405; 497. — Kirchenbuße bei Aug. r '24, 285
Poulain A., Des grâces d'oraison r '17, 746. 764; vgl. '18, 2
Prädestinationslehre des Nicolaus e Mirabilibus, *Jellouschek* r '19, 490
Prag s. *Podlaha*; Nuntiaturberichte 1589—92: r '24, 583
Praemotio physica s. *Stufler*
Predigten: Alttestamentliche 1—10 r '21, 284; 11—14 r '23, 85. 89.-112; 15—21 r '26, 419; Neutestamentliche 1—3 r '20, 444; 4—8 r '24, 124; s. *Donders*, *Eberle Fr. X.*, *Faulhaber M.*, *Keppler*, *Koch*, *Kolb*, *Krotz*, *Scherer*, *Stingeder*, *Strehler*
Preiß-Rohrbach, Palästina r '26, 127
Prešeren A., Rez.: *Cathrein* '17, 352
Preuß H., Luthers Frömmigkeit r '19, 150
Preuschen—Bauer, Wörterbuch zum N. T. I r '25, 273; Apg r '25, 94
Preußische Königskrone: P. F.

Wolff und seine Bemühungen für die pr. K., Abh. *Duhr* '17, 21
Preysing K. Gf., Anal.: Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jh.s '17, 595; Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche '18, 177; Existenz und Inhalt des Bußediktes Kallists '19, 358; Römischer Ursprung des Edictum peremptorium? '26, 143; „Δίθεοί ἐστε" '26, 604; vgl. Anal. *Dieckmann* '24, 314. — Kard. Franz v. Bettinger r '19, 371
Priestertum: *Schmitt* r '19, 371; *Lenhart* r '26, 308. — Priesterideal des hl. Bernard, *Honnef* r '20, 144; Priestertum des A. T. '20, 319. — s. Chrysostomus
Primat: Mt 16,18, „ursprüngliche" Form, Anal. *Kneller* '20, 147; bei Ephräm, *Euringer* r '22, 598. — Petrus bei Cyrill v. Al., Anal. *Tyszkiewicz* '19, 543. — Lehrentscheidungen um 200, Anal. *Dieckmann* '24, 314; s. *Preysing*. — Pr. bei Chrysostomus, *Marini* r '19, 712. — vgl. Papsttum
Priuli A., *Paschini* r '25, 123
Privatbuße s. Buße
Privateigentum s. Eigentum
Privilegium Paulinum, *G. Arendt* r '24, 589
Probabilismusstreit s. Raßler
Proklos v. Konst., *Bauer* r '20, 128
Propaganda: Akten über Böhmen, *Kollmann* r '25, 280; über Palästina, *Lemmens* r '23, 583
Propheten: Wirksamkeit der Pr., *Eberharter* r '24, 448; Isaias und kleine Pr., *Knabenbauer* r ebd.; Pr. und Weisheitsbücher, *Dimmler* r '22, 296. — s. Is, Jer, Klagel, Bar, Ez, Dan, Joel, Abd
Prophezeiungen zum Weltkrieg, *Zurbonsen* r '16, 154
Protestantismus: Der deutsch. P. 1817—1917, *Kißling* r '18, 458; '19, 506; Der P. nach pr. Zeugnissen; Annäherungsbewegung an die kath. Kirche, *Rost* r '21, 595; Kathol. Tendenzen, *Rost* r '26, 598. — Die Taufe im deutschen P., *Freericks* r '26, 292; Sakramentslehre, *Bail* r '26, 565. — s. Abendmahlsnot, Luther, Reformation
Proverbia s. Spruchbuch
Prümm K., Anal.: Die Mittlerschaft Marias auf d. Marian. Kongreß in Brüssel '23, 129
Prümmer Dom., Manuale theol. moralis III[2] r '23, 465; Vademecum r '23, 63; Manuale juris can. r '23, 565
Przeglad powszechny '16, 402
Przywara E., Abh.: Zu Max Schelers Religionsauffassung '23, 24. — Religionsbegründung Scheler-Newman r '24, 272; vgl. 24, 425; Gottgeheimnis r '24, 274; *Prz.-Karrer*, Newmans Christentum r '23, 471
Psalmen: Übersicht *Linder* '23, 84. — Übersetzungen: *Van der Heeren* r '22, 143; *Lanner*[4] r '19, 726; [5] '25, 109; *Miller* r '21, 278; '23, 473; '25, 109; *Hagenbüchle, Knor*[2] r '25, 109; *Stephan* r '26, 442. — Die Ps. textkritisch unters., *Wutz* r '26, 566. — Ps 94(95)7, Anal. *Holzmeister* '19, 175
Pseudo-: s. Cyprian, Dionysius, Makarius
Psychanalyse: *Egger* r '21, 315; *Gaetani* r '25, 619; „Religion u. Seelenleiden" r '26, 283
Psychasthenie s. Skrupulosität
Psychologie: Übersichten: *Klimke* '20, 433; *Donat* '22, 585. — *Brentano* r '26, 551; *Ude* r '17, 143; [2] '25, 402; Päd. Ps., *Grunwald* r '22, 585; [2] 25, 439. — De anima ut forma corporis, Abh. *Wimmer* '19, 577; '20, 1. — Die Ps. des Joh. Pecham, *Spettmann* r '20, 439. — s. Seelenleben, Denken, Intellektualismus, Glaube, Wille, Furcht, Religionspsychologie; *Gemelli, Lindworski*

Psychopathographie. Heiligenleben u. Ps., *Familler* r '16, 349
Pythagoreische Erziehungsweisheit, *Willmann* r '23, 266

Quentin H., Memoire sur l'établissement du texte de la Vulgate r '23, 572
Quickborntag '20, 563
„Quicumque" und Fulgentius, Abh. *Stiglmayr* '25, 341; Vergleich von Leib u. Seele, Anal. dess. '25, 628
Quintilians Bildungsideal, *Appel* r '16, 329

Rabbath A., Documents du christianisme en Orient II r '23, 292
Rackl M., Tod fürs Vaterland ein Martyrium? r '17, 766
Radbusa Casp. Ars. a R., *Podlaha* r '16, 383
Rademacher A., Die Vaterlandsliebe r '17, 158; Das Seelenleben der Heiligen r '17, 763; 18, 636
Radermacher H. J., Militarismus und relig. Leben r '16, 767
Rainer J. E., Rez. und Anz.: *Eberle* '16, 764; *Hirscher-Wibbelt* '18, 685; *van Kasteren-Speudel* '19, 525; *Koch* '17, 380; *Scherer* VIII[6] '17, 380
Rainer Reichard, Kindersegen — Gottessegen! r '18, 405
Raitz v. Frentz E., Rez.: *Joseph a S. Spiritu* '25, 102. Bellarmin r '22, 111
Rambacher A., Lourdes und Haeckel r '16, 741
Ranft J., Schöpfer u. Geschöpf nach Nicolaus v. Cusa r '26, 417
„Rassegna Gregoriana" r '19, 294
Raßler Chr. S. J., Abh. *Kratz* '16, 48
Ratgeber, Literarischer r '18, 459
Rather O. S. B., Das literar. Interesse für R., Übers. *Bruders* '18, 372
Rathgeber A., An den Gnadenquellen der Kirche r '17, 391
„rationabilem" im Kanon, Anal. *Kneller* '25, 474
Raupert J. G., Spiritismus r '25, 411
Rauschen G., Abh.: D. ps.-cyprianische Schrift De rebaptismate '17, 83; vgl. *Ernst* '17, 164. 450. 726. H. Schrörs und Tertullians Apologeticum r '16, 152; *R.-Wittig*, Patrologie r '21, 591
Rebaptismate, De: s. Cyprian
Récalde, J. de, Schriften, Abh. *Kneller* '23, 219
Rechtfertigung: Die entfernte Vorbereitung auf die R. nach Thomas. Abh. *Stufler* '23, 161; R.-slehre auf dem Konzil von Trient, *Rückert* r '25, 577. — vgl. Abh. *Mitzka* '26, 27
Rechtsphilophie, Kathol., Anal. *Donat* '23, 326
Rechtswissenschaft: R. ohne Recht, *Nelson* r '18, 665. — s. Ethik, Naturrecht, Kirchenrecht, Staat, Völkerrecht
Reformation: Flugschriften aus der Zeit der R. r '22, 137; Bedeutung der R. für d. polit. Entwicklung, *Below* r '19, 509. — s. Gravamina, Luther, Protestantismus, Corpus catholicorum, Trolmann, Gegenreformation, Nuntiaturberichte
Register Gregors I. *Peitz* r '18, 159
Reimarus, Der Deismus in der Kritik des R., *Engert* r '17, 561
Reiner J., Friedrich Nietzsche r '17, 157
Reiners A., Die Wunder von Lourdes r '16, 746
Reinheit s. Keuschheit
Reinheits- und Speisegesetze des A. T., *Döller* r '18, 818
Reinke J., Naturwissenschaft u. Weltanschauung r '24, 101; [2] '25, 441
Reinold K., Die Rechtsstellung der unehel. Kinder r '16, 614
Reiser B., Logik r '21, 260
Reith W., Job r '21, 284
Religion (R.swissenschaft): 1) R.sgeschichte: *Pinard de la Boullaye* r '23, 570; Die orientalischen R.en im röm.

Heidentum. *Cumont* r '17, 120; Ägypt. R., *Hopfner* r '26, 440; s. Buddha, Muhammed, Talmud. 2) R.spsychologie: *Wunderle* r '26, 115: R.spychologie und Theologie, Abh. *Krus* '17, 1. 217: Erklärung *Wunderle* '17. 534; Literaturübers. *Krus* '17, 742; R.spsycholog. Forschung '19, 573. 3) R.sphilosophie, *Wunderle* r '19. 121: Literaturübers. *Klimke* '20. 275; s. Hartmann. Scheler. — s. Fundamentaltheologie. Theodizee

„Religion und Seelenleiden" r '26, 283

Religionsunterricht: Bildungswert des R., *Wickert* r '19, 573. — Bedenkliche Religionspädagogik, Anal. *Krus* '16, 395. — Freireligiöser Unterricht, *Stölzle* r '20, 434. — s. Katechetik

Reiner V., Summa philosophiae r '23, 74

Renner K., Marxismus, Krieg u. Internationale r '18, 660

Rephaim, *Karge* r '19. 124

„Rerum novarum". *Biederlack* '19, 369

Reservatio casuum, *Farrugia* r '23, 567: vgl. Absolution

Retz Franz v., *Häfele* r '19, 339

Retzbach A., Der Boykott r '16, 348

Reue: Reuelehre Alberts d. Gr., Abh. *Pangerl* '22, 60; vgl. Furcht, Rechtfertigung

Reumont A., Kindh. Jesu r '20, 444

Revolution. Die russische Rev., *Berger* r '18, 457

Revue d'Ascetique et Mystique r '20, 459

Rhetorik: *Beßler* r '19, 542; *Riemann* r '21, 322; vgl. Homiletik

Ribadeneira P., Monumenta r '24, 584

Richardus Rufus a Cornubia. Anal. *Pelster* '24, 625

Richard von St. Viktor, Die Erkenntnislehre R.s, *Ebner* r '18, 157

Richstätter K., Mystische Gebetsgnaden r '25, 268

Richterliche Bußgewalt nach Jo 20, 23, Abh. *Umberg* '26, 337

Riemann R., Rednerschule r '21, 322

Rieß J., Mischehe r '23, 66

Rieß R.—Heidet, Atlas Scripturae S. r '25, 113

Rimberts Vita Anskarii, *Peitz* r '19, 132

Rimml R., Abh.: Das Furchtproblem bei Augustin '21, 43. 229. — Rez.: *Kolb* '25, 264

Rintelen F. J. v., Pessimistische Religionsphilosophie r '25, 570

Rituale Rom. '16, 403

Rogmann J., De timore r '16, 124

Rohr J., Hebr r '18, 642; Offb r '18, 647

Rohrbach s. *Preiß*

Rolfes Eugen, Aristoteles' Topik r '20, 433

Roloff E. M., Lexikon d. Pädagogik IV r '16, 555; V '18, 669; In zwei Welten r '21, 145

Rom (archäologisch): s. Apostelgräber, *Wilpert*. — Missale im Licht röm. Stadtgesch., *Grisar* r '26, 299

Römische Frage: Anal. *Biederlack* '16, 155. — *Bastgen* r '18, 456; '19, 370. 572; *Ebers* r '16, 374; *Hilgenreiner* r '16, 155. 373

Rösch C., Übersetzung des N. T. r '17, 308. 312; '23, 72; ² '24, 301

Rösle E., Geburtenrückgang r '18, 382

Rost Hans, Kulturkraft des Katholizismus r '16, 589; ² '20, 277: Geburtenrückgang r '18, 397; Die kath. Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken r '20, 277. 602; Der Protestantismus nach prot. Zeugnissen: Die Annäherungsbewegung im Protestantismus an die kath. Kirche r '21, 595: Katholisierende Tendenzen im Protest. r '26, 598

Roth Heinrich S. J. der erste deutsche Sanskritist. Anal. *Linder* '20, 169

Roetzer J. B., Adventismus; Die S. T.-Adventisten r '26, 107

Rouby, Lourdes r '16, 743

Rücker A., Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter r '17, 126; Jakobosanaphora r '24, 600
Rückert H., Rechtfertigungslehre auf d. Trident. Konzil r '25, 577
Ruf A., Die Beweise für die tierische Abstammung des Menschen r '17, 591
Ruland L., Die Kriegsteuerung im Lichte der Moral r '19, 327
Rußland: Religion in der russ. Belletristik, *Vrzal* '17, 791; Die russ. Revolution, *Berger* r '18, 457; Das zar. R. und d. kath. Kirche, *Meffert* r '18. 657; Kirche und Sozialismus, *Haase* r '22, 612. — s. Orthodoxie
Ruth, *Joüon* r '24, 568
Rüther Th., Die Erbsünde bei Clemens v. Al. r '23, 451
Rüting W., Augustin in Heptateuchum r '18, 671

Sabetti-Barett, Compend. Theologiae Mor.[23] r '16, 593
Sacramentum unitatis (Cyprian an Donatus), Abh. *Kneller* '16, 676
Saedler P., Mütterseelsorge r '18, 403; Bevölkerungsfrage und Seelsorge r '19, 534
Sagen der Juden, *bin Gorion* r '18, 840; s. Talmud
Sagmeister A., Kriegerheimstätten r '16, 770
Sägmüller J. B., Kirchenrecht r '26, 301
Sakramentare: *Dold, Lietzmann* r '23, 108; *Mohlberg* r '19, 321
Sakramente: *Cappello* r '23, 60; *Gihr* r '19, 482; *Mutz* r '21, 135; [5] '24, 94; *Rathgeber* r '17, 391; *de Smet* r '26, 122. — Haupttypen der S.slehre, *Bail* r '26, 565. — Die S. in der Chronik von Arbela, Abh. *Umberg* '25, 497. — „Salva illorum substantia", Abh. *Umberg* '24, 161. — Virtus instrumentalis, vgl. Abh. *Stufler* '18, 750. — Intention, *Gillmann* r '17, 391; Handauflegung, *Coppens* r '25, 582. — vgl. Taufe, Eucharistie, Buße, Ehe
Samuel, *Kaim* '21, 284
Šanda A., Dogmatica spec. r '17, 117; Moses und d. Pentateuch r '25, 587
Sanskrit s. Roth
Santeler J., Rez.: *Schöpfer* '25, 571
Sap 7,27, Agraphon, Anal. *Kneller* '25, 479; s. Weisheit
Sarkophagskulpturen: Auslegung der altchristl. S., Abh. *Wilpert* '22, 1. 117
„satisfactio", Anal. *Deneffe* '19. 158
Sartorius E., L. Kellner r '16, 340
Saul, *Cohauß* r '22, 142
Sawicki F., Politik und Moral r 19, 334; Geschichtsphilosophie r '21, 574; Gottesbeweise r '26, 553
Schäfer A.-Meinertz, Einleitung[3] r '23, 438
Schäfer Jak., Wunder Jesu r '22, 144; Mt r '23, 112; *Schuster-Holzammer* II[7] r '26, 422
Schäfer Tim., Eherecht r '18, 856; Ordensrecht r '23, 566
Scharlan M., Kämpfe r '19, 341
Scharsch Ph., Devotionsbeichte r '22, 611
Scheeben—Grabmann, Natur und Gnade r '24, 284
Scheel O., Luther I[2] II[1,2] r '20, 586; II[3] r '22, 452
Scheid N., P. Moritz Meschler r '26, 596
Scheler Max: Zu Sch.s Religionsauffassung, Abh. *Przywara* '23, 24. — Religionsbegründung, *Przywara* r '24, 272; Sch.s Phänomenologie der Religion, *Geyser* r '24, 425; vgl. '24, 268
Schellauf J., Anz.: Pustets Brevier[3] '16, 762
Scherb Joh., Rez.: *Kieffer* '26, 593
Scherer A., Bibliothek für Prediger VIII r '17, 380
Scherer W., Anal.: Zur Mariologie des hl. Irenäus '23, 119
Schermann A., Pius X über d. Ordensreform r '16, 378
„Schildgenossen" (Zeitschr.) r '20, 96

Schilgen H., Im Dienste d. Schöpfers r '23, 68; Du und sie r '25, 126
Schilling O., Der kirchl. Eigentumsbegriff r '21, 308; Moraltheologie r '23, 64; Staatslehre des hl. Thomas r '25, 285; Christliche Gesellschaftslehre r '26, 585
Schismatiker s. Orthodoxie
Schlagenhaufen Fl., Anz.: *Watterott* '23, 114
Schlags Will., Kinder d. Heiligen r '23, 68
Schlegel Fr., Über d. „Ernsten Bibelforscher" r '26, 109
Schleiermacher F.: Stubenrauch und S., *Hering* r '20, 438
Schleinitz M. R. v., und seine Zeit, *Schlenz* r '16, 144
Schlesien: Die Gegenreformation in S., *Loesche* r '17, 786
Schlögl N., Die hl. Schriften des A. T. r '22, 115; des N. T. r '21, 111; Der babyl. Talmud I r '22, 129. 597
Schlund E., Katholizismus und Vaterland' r '26. 431
Schmalohr I., Joel, r '23, 306
Schmidt R. s. *Hardy*
Schmidt Wilh. (Breslau), Typen religiöser Erfahrung r '17, 748
Schmidt W. (S. V. D.), Der Ursprung der Gottesidee r '17, 335
Schmitt Alb., Anal.: Begriff des Privateigentums beim hl. Thomas '26, 600. — Übers.: Moraltheologie '23, 59; Rez. u. Anz. s. Jahresregister '16. '17. '19. '21–'25; '26: *Mulders* 305; Um Sitte und Sittlichkeit 428. *Monitor* 428, *Mausbach* 430
Schmitt Jak., Des Priesters Heiligung r '19, 371
Schmitzberger s. *Perlberg*
Schmöger Al., Supplem. ad Compendium juris can. r '18, 856
Schneider A., Die abendl. Spekulation des 12. Jh. r '16, 140
Schneider Jak., Alter d. Menschheit r '17, 622
Scholastik: Lehre von der läßlichen Sünde, *Landgraf* r '24, 107. — s. Dogmengeschichte, Philosophie-Geschichte; *Grabmann, Pelster, Stufler*
„Scholastik" (Zeitschr.) '26, 176
Scholl K., Jungfräulichkeit r '19, 717
(Das) Schöne s. Ästhetik
Schönegger A., Abh.: Die kirchenpolitische Bedeutung des „Constitutum Constantini im früheren Mittelalter '18, 327. 541. — Rez. und Anz.: *Farrugia* '26, 303; *Königer* '19, 515; *Linneborn* '20, 132; *Lux* '19, 538; *Müller A. V.* '23, 117; *Sägmüller* '26, 301; *Triebs* '26, 425
Schonhöffer J., Speculum perfectionis r '25, 124
Schöpfer A., Emmanuel r '22, 464; Geschichte des A. T.' r '24, 291; Thomas v. Aq. als Bahnbrecher der Wissenschaft r '25, 571
Schöpfungslehre: *Beraza* r '21, 583; *Bumüller* r '20, 107; *Muncunill* r '24, 283; vgl. Dogmatik. — Sch. des hl. Thomas (Endzweck), Abh. *Stufler* '17, 556; des Joh. v. Neapel, *Jellouschek* r '19, 305; des Nik. v. Cusa, *Ranft* r '26, 417. — Wirken Gottes s. *Stufler* 2). — vgl. Naturphilosophie, Theodizee
Schowalter A., Aufgabe d. Kirche für die Einigung uns. Volkes r '19, 365
Schreff-Steinhaus, Das schwachsinnige Kind r '16, 574
Schreiber G., Mutter und Kind in der Kultur der Kirche r '19, 155
Schreiner Georg, Stundenbilder r '23, 299
Schrift, Hl., s. Bibelwissenschaft, Testament
Schriftpredigt, *Stingeder* r '22, 607
Schröder P., Anal.: Eine unbekannte Ablaßschrift '25, 148. 320
Schrörs H., Abh.: Die Bekehrung Konstantins d. Gr. in d. Überlieferung '16, 238; Zur Kreuzerscheinung Konstantins '16, 485; Das Charakterbild des hl. Benedikt und seine Quellen

'21, 169. 496. — Zur Textgeschichte v. Tertullians Apologeticum r '16, 152; Kriegsziele und Moral r '19, 332; Kath. Staatsauffassung, Kirche und Staat r '19, 514
Schubert Fr., Pastoraltheologie und CJC r '18, 858
Schubert Hans v., Christentum und Kommunismus r '20, 282
Schuld, Warum Sch. u. Schmerz? *Zimmermann* r '18, 640
Schuld- und Sündopfer im A. T., Abh. *Eberharter* '17, 65
Schule: Die deutsche Sch. der Zukunft, *Wychgram* r '16, 758; *Kley* r '18, 835; Schulbildung und Wirtschaftsleben, *Kuckhoff* r '16, 760. — Schulfrage in Luxemberg, *Gruber* r '16, 615; Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandrien u. Rom, *Bousset* r '16, 330. — vgl. Gymnasium, Lehrer, Pädagogik
Schueller—Groß, Kath. Kirchenrecht r '17, 788
Schulte Fr., Die Gottesbeweise in d. neueren deutschen philos. Literatur r '21, 101
Schulte J., Die Kirche und die Gebildeten r '20, 579
Schultes R. zur Praemotio '22, 146; '23, 533; '25, 62. 186
Schumacher R., Der Alexandriner Apollos r '17, 133
Schurhammer G., Der hl. Franz Xaver r '26, 595
Schuster Joh., Rez.: *F. Brentano* '26, 139; *Diebolt* '26, 597; *Wittmann* '26, 286
Schuster-Holzammer, Handbuch zur Bibl. Gesch. I[8] r '25, 619; II[8] r '26, 422
Schüth F., Rez.: „Aus Bibel u. Seelsorge" '20, 137; *Donders, Krotz* '21, 608; *Stingeder* '22, 607
Schutzengel: Die hl. S., *Pesch* r '17, 551; S. oder Würgengel? *Frank* r '22, 305
Schwager Fr., Die brennendste Missionsfrage r '16, 129
Schwartz Ed., Konzilstudien r '19, 137; Acta conc. oecum. r '16, 403; '18, 137; '26, 130
Schwarzlose K., Deutsch-evang. und orthod. Kirchenrecht r '25, 284
Schweizer J., Nuntiaturberichte r '24, 583
Schwertschlager J., Philosophie der Natur r '21, 574; Sinneserkenntnis r '25, 99
Schweykart A., Lourdes r '16, 747
Scoraille R., Suarez r '22, 110
Seeberg R., Geburtenrückgang r '18, 396
Seder Olam, Chronologie des S., Abh. *Hontheim* '19, 373
Seele als Körperform, Abh. *Wimmer* '19, 577. '20, 1. — s. Psychologie
„Seele" (Zeitschr.) r '19, 762
Seelenleben: Krieg und S., *Sommer* r '16, 766; Das S. der Heiligen, *Rademacher* r '18, 636; Wanderungen durch das S., *Liertz* r '24, 95
Seelsorge s. Pastoral
„Seelsorger" (Zeitschr.) r '25, 620
Sehling E., Kirchenrecht r '23, 599
Seidenberger J. B., Otto Willmann r '19, 529
Seipel I., Nation und Staat r '17, 346; Die Bedeutung des neuen kirchl. Rechtsbuches für die Moraltheologie r '18, 857; s. *Müller E.*
Seiter E., Die Absolutions- und Dispensationsvollmachten r '21, 602
Seitz A., Muhammeds Religionsstiftung r '21, 606
Selbst J. s. *Schuster-Holzammer*
Selbsttäuschungen, *Hirscher* r '16, 591
Sellin A. W. s. *Claude de S. M.*
Septuaginta: S.ausgabe Sixtus V, Anal. *Kneller* '22, 325. — Zur S.-Vorlage im Pentateuch; Das Alphabet d. S.-Vorlage, *Fischer* r '26, 566
Severian v. Gab., Genesishomilien, *Zellinger* r '18, 817
Sexauer A., Gott wird! r '20, 279
Sexualpädagogik s. Keuschheit; Jugendpflege; vgl. Psychanalyse
Sickenberger J., Leben Jesu nach

den 4 Evangelien r '17, 131; Einleitung ins N. T. r '16, 750; '20, 607; '23, 442; Geschichte des N. T. r '21, 123
Siebertz P., Karl v. Löwenstein r '25, 134
Siegl H., Das Benediktinerstift Göttweig r '18, 436
Sierp H., Demokratie und Weltanschauung r '20, 282
Siger v. Brabant, Werke, *Grabmann* r '25, 573
Silberer H., Der Traum r '20, 433
Silentium mysticum, *Casel* r '22, 140
Silva-Tarouca K., Abh.: Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4.—6. Jh. '19, 467. 657. — Rez.: *Peitz* r '18, 159; *Lehmann* r '19, 142. - Der Ordo Rom. des Joh. Archicantor r '26, 174
Sinneserkenntnis: *Gredt* r '25, 315; *Schwertschlager* r '25, 99
Sinthern P., Anz.: Kirchl. Handbuch XII '26, 438; *Arens* ebd.
(Um) Sitte und Sittlichkeit r '26, 428
Sittenlehre s. Ethik
Six Karl, Rez. und Anz. s. Jahresregister '16—'18. — P. Fr. Suarez als Förderer d. kirchl. Wissenschaft r '18, 424
Sixtus V, Vulgata s. *Kneller* 4)
Skrupulosität, *Gemelli* r '16, 355; *Müncker* r '24, 94; vgl. *Liertz*
Slavenapostel, Die, *Snopek* r '23, 92
Sleumer A., Liturg. Lexikon r '16, 757; Wortschatz des CJC r '23, 118; Kirchenlateinisches Wörterbuch r '26, 577
Slipyj Josef, Abh.: Die Trinitätslehre des byzant. Patriarchen Photios '20, 538; '21, 66. 370
Sloet A. W. H., De Tyd van Christus geboorte r '20, 124
de Smet A., De sacramentis I r '26, 122
v. Smolka, Die Reußische Welt r '17, 590
Snopek F., Die Slavenapostel r '23, 92
Soiron Thadd., In der Leidensschule r '20, 444; vgl. Predigten, neutest.
Sokolski Jos., Erzb. '17, 408
Soldatentod s. *Rackl*
Sollizitation, *Cerato* r '23, 567
Sommer J., Lourdesfahrten r '16, 745
Sommer R., Krieg und Seelenleben r '16, 766
Sommerfeldt G., Anal.: Eine Bewilligung an Mag. H. Totting v. Oyta 1396: '16, 612; Zur Kreuzweg-Andachtsliteratur d. 17. u. 18. Jh. '17, 832
Sondergeld P., Hauptziele der Friedensseelsorge r '16, 770
Sonntag: S.sepisteln, *Hirscher* r '18, 685; *Strehler* r '21, 320; S.sevangelien, *Tillmann* r '19, 540
Soziale Frage: s. *Biederlack*, *Eberle*, *Pesch H.*, *Schilling*. — Jesus u. die S. F., *Steinmann* r '21, 449; Geist der bürgerl.-kapit. Gesellschaft, *Fuchs* r '18, 155; Gesellschaftl. Kultur- und Sittengeschichte, *Steinhausen* r '18, 406. — vgl. Bevölkerungsfrage, Caritas, Frauenstimmrecht, Gesellschaft, Staat, Vaterland, Wirtschaftsmoral: *Hörmann Fr. X.*
Sozialismus: *Cathrein*[11] r '19, 539; [12] r '20, 281. — S. und Christentum: *Cathrein* r '19, 575; *Stammler* r '22, 307; vgl. *Kiefl* r '16, 584; '20, 281; Russische Kirche u. S., *Haase* r '22, 612; Religion des S., *Hoffmann* r '20, 281; Ethik des S., *Meffert* r '20, 282. — S. und Erziehung, *Fischer* r '26, 282; S. in Deutschland 1914—17, *Berger* r '18, 457
Spáčil Th., Abh.: Der Träger d. kirchl. Unfehlbarkeit '16, 524; vgl. '18, 684. — Rez. u. Anz. s. Jahresregister '16—'19. — De ecclesia Orientis separati r '24, 280
Speisegesetze des A. T., *Döller* r '18, 818
Spettmann Hier., Die Psychologie des Joh. Pecham r '20, 439

van den Speulhof J., Unser Gottsuchen r '18, 432
Spinoza: „Zum Charakter Sp.s" r '20, 438; „Sp. redivivus" r '20, 428
Spiritismus: *Raupert* r '25, 441; Die Religion des Sp., *Mainage-Hoffmann* r '25, 133; vgl. *Grabinski*
Spiteri A., Die Frage der Judaskommunion r '19, 497
Spruchbuch: *Wiesmann* r '24, 112; Ideen des S., *Hudal* r '16, 136; Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope und Prov 22,17—23,11, Anal. *Linder* '25, 138
Staab K. s. *Göpfert*
Staat: *Schrörs* r '19, 514; St. und sittl. Ordnung bei Thomas, *Müller* r '17, 145; Nation und St., *Seipel* r '17, 346; Trennung von Kirche u. St., *Lux* r '19, 538. — „Kleine Staatskunde", *Wetzel* r '19, 574
Stadtmüller R., Ordensrecht r '20, 135
Stählin O., Altchristl. griechische Literatur r '24, 573
Stahn Herm., „Jesus ist der Herr" r '19, 575; Vertragen! r '19, 364
Stammler R., Sozialismus und Christentum r '22, 307
Standesbündnisse (*Krus*) '16, 568
Stange Carl, Religion als Erfahrung r '20, 289
Stapper R., Die Verwaltung der hl. Eucharistie r '19, 191
Steiermark, Hsl. Missalien, *Köck* r '16, 362
Steinhaus-Schreff, Das schwachsinnige Kind r '16, 574
Steinhausen G., Kultur- u. Sittengeschichte r '18, 406
Steinherz S., Nuntius Delfino, r '16, 141
Steinmann A., Die jungfräuliche Geburt des Herrn r '19, 318; Jungfrauengeburt u. vergleichende Religionsgeschichte r '20, 289; Briefe an die Thess und Gal r '20, 121; Jesus und die soziale Frage r '21, 449
Steinmetzer F., Jesus, der Jungfrauensohn r '19, 319
Stemplinger Ed. über humanist. Studien '16, 336
Stephan St., Psalmenschlüssel r '26, 442
Stern der Weisen, *Gerhardt* r '24, 118; vgl. '20, 124
Stern W., Die Intelligenzprüfung r '17, 382; *St.* und *Lipmann*, Jugendkunde '16, 559
Sternberg Kurt, Einführung in die Philosophie r '20, 421
Sticker G., Geschlechtsleben und Fortpflanzung r '17, 585
Stieglitz H., Ein glaubensstarker Christ r '21, 608; Ein willensstarker Christ; Ein ganzer Christ r '23, 299
Stiglmayr J., Abh.: „Altkirchliche" und „altchristliche" Literaturgeschichte '16, 103; Die historische Unterlage d. Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum '17, 413; Der Jobkommentar von Monte Cassino '19, 269; '21, 495; Ps.-Makarius und die Aftermystik der Messalianer '25, 244; Das Quicunque und Fulgentius v. Ruspe '25, 341. — Anal.: Der Vergleich d. Einheit von Leib u. Seele im Athanasianum '25, 628. — Rez. und Anz.: *Ball* '23, 580; *Bauer* '20, 128; *Bayer* '19, 527; *Bihlmayer* '16, 578. — Das humanist. Gymnasium r '18, 834
Stillpflicht: *Muckermann* r '17, 582; *Grosam* r '25, 129
„Stimmen der Zeit", Flugschriften r '19, 574
Stingeder F., Geschichte der Schriftpredigt r '22, 607
Stoeckius H., Untersuchungen zur Gesch. des Noviziates der Ges. Jesu r '22, 109; Ignatius v. L. über Aufnahme von Novizen r '25, 429
Stöckl - Kirstein - Weingärtner, Gesch. d. Philosophie[3] r '20, 436
Stoeckle A., Psychologie d. Glaubenszweifels r '24, 597; Apologie '19, 763

Stockums W., Los ungetaufter Kinder r '24, 566
Stoderl W., Zur Echtheitsfrage von Baruch 1—3,8 r '23, 111
Stohr A., Abh.: Des Gottfried v. Fontaines Stellung in der Trinitätslehre '26, 177
Stölzle Rem., Der freireligiöse Jugendunterricht r '20, 434; „Pädag. Forschungen" '17, 149
Störmann, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus r '17, 364
Strack H. B., Einleitung in Talmud und Midrasch[5] r '21, 293; *St.-Billerbeck*, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch I r '23, 577; II r '24, 439; '25, 90
Strafrecht, kirchl.: *Eichmann* r '22, 454; *Zehentbauer* r '24, 146; s. Zensuren
Straganz Max, Rez.: *Lemmens* '23, 583
Sträter Herm., Männerapostolat r '16, 770; '18, 404; [2] '23, 68; Heiligung der Kinderwelt r '16, 595
Stratmann F. M., Weltkirche u. Weltfriede r '25, 432
Straub A., Abh.: Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchl. Unfehlbarkeit? '18, 254; vgl. '18, 684. — De analysi fidei r '22, 423. — Anal.: Zu meinem Werk „De a. f." '24, 325; '25, 450; '26, 454
Straubinger H., Die Religion in d. deutschen Philosophie seit Leibnitz r '20, 286
Strehler B., Mein Licht u. mein Heil r '21, 320
Streik s. Arbeitseinstellung
Ströbele G., Die schöne Seele r '16, 561
Strohsacker H., Anal.: Aktenstücke zum Falle Feilmoser '18, 676
Strommer V., J. Guzmics r '16, 378
Struker A., Kundgebungen Benedikt XV zum Weltfrieden r '18, 456
Stubenrauch s. Schleiermacher
Student, Der S. und die neue Zeit, *Braun* r '21, 146
Stufler Joh. (Abhandlungen, soweit nicht anders vermerkt): 1) D. Lehre d. hl. Thomas über den Endzweck des Schöpfers u. der Schöpfung '17, 656. — 2) Bemerkungen zur Lehre d. hl. Thomas über die virtus instrumentalis '18, 719. — Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit '20, 177. 321. 477. — Ist Johannes v. Neapel ein Zeuge für die praemotio physica? '22, 489. — Der hl. Thomas und die Praedeterminationslehre, Anal. '22, 146. — Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach Thomas '23, 1. 161. — Selbstanzeige: De Deo operante '23, 278; Antwort auf Kritiken, Anal. '24, 305. 610. — Thomas und das Axiom: „Omne quod movetur, ab alio movetur" '23, 369; Zur Kontroverse über d. praemotio physica '23, 533; Der erste Art. der Quaestio disp. de caritate '24, 407; Das Wirken Gottes in d. Geschöpfen nach Thomas '25, 62. 186; R. P. Martin u. seine Verteidigung des hl. Thomas u. der Thomisten '26, 253. — 3) Der Gewißheitsgrund des göttl. Glaubens '24, 1. — „Die zwei Wege in d. neueren Theologie" '26, 326. — 4) Übersicht: Neuere apologet. und dogmat. Literatur '24, 279. — Rez. und Anz. s. Jahresregister '17 - '19; '21—'25; '26: *Dieckmann* 118; *Weigl* 288; *Ranft* 417; s. Thomae Summa theol. ed. Tolos. 549; s. Thom., *Chatala* 594
Stummer F., Parallelen zu den Psalmen r '23, 85
Stumpf Karl s. *O. Kraus*
Styger Paul, Abh.: Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten an der Via Appia in Rom '21, 549
Suarez: Ein Gedenktag des großen Theologen F. S. '17, 624; P. Fr. Suarez, Gedenkblätter zu seinem 300jährigen

Todestag r '18, 203. 423. — S. über Mystik '18, 26; Alcalá und S., Anal. *Kneller* '18, 199; Die Disput. metaph., *Grabmann* r '18, 424

Sumerische Frage s. *Landersdorfer*

Sünde: Nachlassung läßlicher S. durch d. Taufe, Anal. *Minges* '19, 351; Das Wesen der läßl. S. in der Scholastik, *Landgraf* r '24, 107. — s. Erbsünde

Sündenvergebung s. Buße

Sündopfer: Schuld- und S. im A. T., Abh. *Eberharter* '17, 65

„supernaturalis", Geschichte des Wortes, Abh. *Deneffe* '22, 337

Süßenguth A., Entstehung der Arten r '18, 429

Sutton s. Thomas v. S.

Svetlov, Fundamentaltheologie d. russ. Apologeten S., Abh. *Tyszkiewicz* '18, 114

Switalski W., Probleme der Erkenntnis r '23, 435; Kant und der Katholizismus r '26, 114

Synoden: s. Diözesansynode, Konzilien, Toledo

Syrien: *Lammens* r '24, 575; Gesch. der syrisch. Literatur, *Baumstark* r '23, 90; Syr. Perikopenordnungen, *Baumstark* r '23, 469; Syr. Jakobosanaphora, *Rücker* r '24, 600; Syr. Martyrologium, *Fernhout* r '25, 158. — Lk 2,14 bei d. Syrern, Anal. *Merk* '25, 624; vgl. Ephräm

Szczeklik-Lubelski, Casus conscientiae r '17, 350

Szczepanski L., Impedimenta matrim. r '26, 307

Szittyay D., Rez.: *Zoltvónyi* '16, 378

Szydelski St., Prolegomena in Theologiam r '24, 280

Tacchi-Venturi P., Storia della Compagnia di Gesù in Italia II; La Canonizzazione d'Ignazio e Francesco S. r '23, 459

Tadše s. *Meyer C.*

de la Taille M., Mysterium fidei r '23, 283; '25, 42; '26, 83

Talmud: *Strack*[5] r '21, 293; *Schlögl* r '22, 129. 597. — Chronologie im T.-Traktat Aboda Zara, Abh. *Hontheim* '19, 373. — Eherecht, *Neubauer* r '21, 297; Kommentar zum N. T. aus dem T., *Strack-Billerbeck* I r '23, 577; II '24, 439; '25, 90

Tangl M., Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus r '16, 755

Tanner Ad. und Vulgata '22, 322

Taufe: Nachlassung läßlicher Sünden durch die T., Anal. *Minges* '19, 351. — Los der ohne T. sterbenden Kinder, *Stockums* r '24, 566; Die T. im heutigen Protestantismus Deutschlands, *Freericks* r '26, 292

Tauler J., *Oehl* r '20, 605

Teilhard de Chardin, Lourdes r '16, 755

Tenora Joh., Kard. Franz v. Dietrichstein r '18, 458

Tertullians Apologeticum, *Schrörs Rauschen* r '16, 152

Testament, Altes: 1) Texte: *Fischer-Herkenne* r '24, 111; *Weber* r '20, 127; *Schlögl* r '22, 115; s. *Dimmler*. — 2) Einleitung: *Meinhold* r '20, 290; *Hudal* r '21, 140; s. *Höpfl*. — Geschichte: *Schöpfer*[5] r '24, 291; *Zschokke-Döller*[7] r '21, 140. — vgl. Chronologie (s. *Hontheim, Kugler*), Israel, Peschittho; *Delitzsch*. — 3) Archäologie: Das A.T. im Lichte der orient. Forschungen, *Nikel* r '18, 837. — Israels Religion, *Feldmann* r '18, 839; Theologie des A. T., *König* r '22, 445; [3] '25, 295; Die Sühnung, *Médebielle* r '25, 271; Opfer s. *Eberharter*; Kultus, *Kortleitner* r '18, 412; Kultreform Josias', *Kegel* r '21, 289. — Kulturelles (Reinheit, Weib, Wahrsagerei) s. *Döller*. — Eherecht: *Neubauer* r '21, 144; *Szczepański* r '26, 307. — s. Assyrien, Babel, Hebräisch, Jahve, Palästina, Sumerer, Wein; vgl Religionsgeschichte. — 4) Exe-

gese: Messian. Weissagungen, *Heinisch* r '21, 284; Personifikationen, Das „Wort", *Heinisch* r '24, 294; Totenerweckungen, Anal. *Landersdorfer* '18, 842. — s. Moses, Ruth, Könige (s. *Hontheim*), Sam, Job, Psalmen, Weisheitsbuch, Spruchbuch, Propheten, Is, Jer, Klagel, Bar, Ez, Dan, Joel, Abd, Machab. — Predigten, alttest.: 1—10 r '21, 284; 11—14 r '23, 85. 89. 112; 15—21 r '26, 419; Emmanuel, *Schöpfer* r '22, 464; s. *Cohausz*. — vgl. Bibelwissenschaft

Testament, Neues: 1) Texte: *Vogels* r '20, 582; [2] '22, 596. — Kathol. deutsche Übersetzungen seit 1900, Übers. *Holzmeister* '17, 303; '23, 70. — Bonner Bibel r '18, 642; '19, 713; '21, 123; *Schlögl* r '21, 111. — 2) Einleitung: Literaturübersicht, *Holzmeister* '23, 437; *Gutjahr*[4] r '23, 437; '24, 300; *Knopf* r '20, 292; *Sickenberger* r '16, 750; '20, 607; '23, 442; (Geschichte des N. T.) r '21, 123; *Vogels* r '25, 605. Text des N. T. bei Irenäus, Anal. *Merk* '25, 302; Wörterbuch, *Preuschen-Bauer* r '25, 273. — 3) Exegese: Gleichnisse, *Meinertz* r '18, 149; Das Gl. vom Dieb, Abh. *Holzmeister* '16, 704. — Logien, *Donavon* r '25, 295. — s. Apollos, Apostelgräber, Magdalenenfrage, Parusie, Vaterunser; Evangelien, Apostelgesch., Kor, Gal, Gefangenschaftsbr., Thess, Hebr, Kathol. Br., Apok. — *Wilbrands* Vorwürfe gegen d. neutest. Bibelforschung, Anal. *Holzmeister* '20, 611. — Neut. Predigten 1—3 r '20, 444; 4—8 r '24, 124; vgl. Betrachtungen, Urchristentum; Bibelwissenschaft

Textkritik, biblische: *Fernandez* r '19, 314; *Hetzenauer* r '20, 605; '21, 606; *Vogels* r '24, 569; Irenäustext des N. T., Anal. *Merk* '25, 302. — s. Ezechiae Canticum, Septuaginta. — vgl. Anal. *Kneller* '18, 441

Thalhofer V., Handbuch der kath. Liturgik r '19, 293

Theis J., Abdias r '18, 671; Fr. Delitzsch und seine große Täuschung r '22, 464

Theodizee: 1) Lehrbücher: *Garrigou-Lagrange* r '21, 262; *Lehmen-Lennerz* r '24, 423; vgl. Philosophie 1). — 2) Gottesbegriff: Die ursprüngliche G. in der Menschheit, Abh. *Dorsch* '24, 337. 473; s. Gott; Ursprung des G., *Schmidt* r '17, 335; Gott wird! *Sexauer* r '20, 279; Der unbekannte Gott, *Göhre* r '20, 280. — 3) Gotteserkenntnis: Unsere G. nach den russ. Schismatikern, Anal. *Tyszkiewicz* '16. 797. — Die unmittelbare G, nach Augustin, *Hessen* r '24, 265; Die mystische G. des Nik. Cusanus, *Lenz* r '26, 561. — vgl. Phänomenologie, Religion, Schöpfung, Theosophie. — 4) Gottesbeweise: *Kolb* r '25, 264; *Sawicki* r '26, 553; *van den Speulhof* r '18, 432; *Zimmermann* r '25, 442. — Die G. in der deutsch. philos. Literatur, *Schulte* r '21, 101; *Fröhlich* r '26, 113; Der augustinische G., *Hessen* '24, 266. — Epikurs Zeugnis, Anal. *Inauen* 16, 188

Theodulus, 1) Th.i ecloga, 2) Quos auctores Th. imitatus, 3) Rekonstruktion der Th.-Hs Bernhards von Utrecht, 4) Die Überlieferung der Ecloga Th.i, *Osternacher* r '17, 588

Theologie: Einführung in das Stud. der kath. Th. r '21, 433; Th. des A. T., *König* r '22, 445; vgl. Dogmatik

Theosophie u. Anthroposophie: *Bruhn* r '21, 605; *Heisler* r '20, 283; vgl. Spiritismus, *Jellinek*, *Niebergall*

Hl. Theresia u. Philipp Neri, s. Abh. *Kneller* '17, 483

Thesaurus doctrinae catholicae, *Cavallera* r '21, 441
Thessalonikerbriefe: Abfassungszeit, *Hadorn* r '21, 589; Echtheit von 2 Thess, *Wrzol* r '17, 776; *Steinmann* r '20, 121; *Brögger* r '20, 445. — 2 Thess 2,7 (ὁ κατέχων), Anal. *Hartl* '21, 455
Thomas v. Aquin: 1) Bedeutung: *König* r '24, 600; *Cordovani* r '25, 571; *Olgiati* r '25, 406; *Schöpfer* r '25, 571; *Feldmann, Pohl* r '26, 544; Mélanges thomistes r '24, 430. — Stellung der Ges. Jesu zur Lehre des hl. Th., Abh. *Inauen* '16, 201; Epistola P. *W. Ledochowski* Praep. Gen. S. J. de doctrina s. Thomae fovenda '18, 207. — s. Thomistenkongreß. — 2) Werke: s. *Pelster* 1); Thomasschriften, Anal. *Wimmer* '19, 343; Die echten Schriften, *Grabmann* r (Anal. *Donat*) '21, 488; Kommentatoren, *Michelitsch* r '25, 117; Bibliographie Thomiste, *Mandonnet* r '22, 463. — Summa theol., ed. Tolosana r '26, 549; Einführung in d. Summa theol., *Grabmann* r '20, 438; In Metaphysicam, *Chatala* r '26, 594. — 3) Erkenntnislehre: *Zamboni* r '25, 405; Die „Denkkraft" bei Th. und Kants „Urteilskraft", Anal. *Inauen* '20, 312. — vgl. Aristoteles. — 4) Schöpfungslehre: praemotio usw. s. *Stufler* 1) 2). — *Žigon*, De concursu r '24, 103; Zeit und Ewigkeit, *Beemelmans* r '16, 139. — 5) Dogmatik: Justitia orig. und Erbsünde, *Kors, van der Meersch* r '23, 77; Idee des Lebens, *Grabmann* r '24, 285. — Entfernte Vorbereitung auf d. Rechtfertigung, Abh. *Stufler* '23, 1. 161; Notwendigkeit d. Eucharistie, Abh. *Lutz* '22, 20. — vgl. *Diekamp*. — 6) Ethik: Die Gottesliebe, Abh. *Hatheyer* '20, 78. 222; Grundlage u. Ausbau d. Charakt., *Mausbach* r '16, 562; Der Berufsgedanke, Anal. *Paulus* '26, 445; Arbeitsethos der Kirche, *Häßle* r '24, 446; Begriff des Privateigentums, Anal. *Schmitt* '26, 600. — Staatslehre: *Müller* r '17, 145; *Schilling* r '25, 285. — Kulturphilosophie, *Grabmann* r '26, 544. — Ausgewählte Texte zur allg. Moral, *Mausbach* r '21, 604
Thomas v. Sutton, Verteidiger der thom. Lehre, Abh. *Pelster* '22, 212. 361. — Schriften des Thomas v. S. in Münster, Anal. dess. '23, 483
Thomas Vill. a Zeil, De satisfactione sacramentali r '26, 595
Thomismus s. Thomas v. Aq., *Pesch, Stufler*
Thomistenkongreß 19.—25. XI. 1924 („Woche"): Acta r '25, 261. — Th. 15.—20. IV. 1925: Mitt. '25, 160; Bericht, Anal. *Mitzka* '25, 465; Die Bedeutung des Th. 1925, Abh. *Gächter* '26, 4
Tiere, denkende '18, 201
Tillmann Fritz, Die sonntäglichen Evangelien r '19, 540; Philipperbrief r '19, 713
Toledo, Die 11. Synode von T. authentisch? Anal. *Lennertz* '24, 322
Totenerweckung, Der Ritus der T., Anal. *Landersdorfer* '18, 842
Totting v. Oyta, Eine Bewilligung an T., Anal. *Sommerfeldt* '16, 612
Triebs F., Kan. Eherecht I r '26, 425
Tridentinum, Concil.: X, *Buschbell* r '16, 577; VIII, *Ehses* r '23, 94. — Rechtfertigungslehre, *Rückert* r '25, 577. — „Salva illorum substantia", Abh. *Umberg* '24, 161
Trinitätslehre: des Photius, Abh. *Slipyj* '20, 538; '21, 66. 370; des Gottfried v. Fontaines', Abh. *Stohr* '26, 177. — Hegels, *Hessen* r '24, 265. — „Circumincessio – circuminsessio", Abh. *Deneffe* '23, 497; vgl. *Diekamp*

Troeltsch E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter r '17, 141
Troll-Obergfell Br., Rez.: Das Buch der Natur III '25, 617
Trolmann Veit, *Fischer* r '26, 423
Turner Robert und Campion, Anal. *Kneller* '20, 461
Tyszkiewicz St., Abh.: Die Fundamentaltheologie des russisch. Apologeten Svetlov '18, 114; Johannes v. Damaskus und d. russische antirömische Polemik '19, 78. — Anal.: Unsere Gotteserkenntnis nach den russ. Schismatikern '16, 797; Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre? '17, 400; Der hl. Petrus in den Schriften Cyrills v. Alex. '19, 543. — Rez.: *Meffert* '18, 657

Übersetzungen des N. T. s. Testament, Neues 1)
Überweg-Baumgartner, Gesch. d. Philosophie II[10] r '16, 341
Ude J., Einführung in die Psychologie r '17, 143; [2] '25, 137; Der metaph. Beweis für die Unmöglichkeit d. Tierabstammung r '17, 796; Lebensprogramm r '20, 282; Schule des Kreuzes r '25, 137
Ujčič s. *Müller E.*
Umberg J. B., Abh.: Die Bedeutung des trident. „salva illorum substantia" '24, 161; Die Sakramente in der Chronik von Arbela '25, 497; Die wesentlichen Meßopferworte '26, 73; Die richterliche Bußgewalt (Jo 20,23) '26, 337. — Anal.: Pius XI über das Wiederaufleben der Gnade '25, 298. — Rez. u. Anz.: *Kramp* '22, 433; *de la Taille* '23, 283; '26, 83; *Coppens* '25, 582; *de Smet* '26, 122; *Freericks* '26, 292; *Bail* '26, 565; *Thomas Vill. a Zeil* '26, 595
Unfehlbarkeit: Der Träger der kirchl. U., Abh. *Spáčil* '16, 524; Gibt es zwei unabh. Träger der kirchl. Unf.? Abh. *Straub* '18, 254. — Kl. Mitt. *Spáčil* '18, 684. — s. Primat
Ungeborene: *Muckermann, Frank* r '22, 305; vgl. Bevölkerungsfrage
Unterbewußtsein, *Weingärtner* r '17, 763
Urchristentum: U. und kathol. Kirche, *Bichlmair* r '25, 445; Verfassung d. Urkirche, *Dieckmann* r '24, 300; Briefe, *Ghedini* r '25, 133; Bilder, *Cohausz* r '21, 452; Urkirche u. Mönchtum, *Morin* r '23, 116. — s. Archäologie, Apostelgesch., Apostelgräber, Buße, Kaiser, Kleinasien, Patrologie; *Preysing*
Urgeschichte s. Menschheit
Urkundenfälschungen des MA., *Peitz* r '19, 503
Urráburu—Ibero, Compendium III r '25, 130

Vaccari Alb., s. Jobkommentar
Valier Agostino, Dialog „Philippus", Anal. *Kneller* '18, 186
Vals, Veröffentlichungen r '23, 430
Vander Heeren A., Psalmi et Cantica, r '22, 143; s. *Camerlynck*
Vaterlandsliebe, *Rademacher* r '17, 158
Vaterland und Katholizismus, *Schlund*[3] r '26, 431
Vaterunser, *Hensler* r '18, 417
Väterzitate bei d. Scholastikern, *Minges* r '24, 452
Vaticana bibliotheca: codd. Urb. lat. III., codd. Vat. lat. r '24, 579
Veit II v. Würzburg, *Hotzelt* r '23, 296
Venantius Fortunatus, *Koebner* r '17, 137; s. Monesche Messen
„Verbum Domini" (Zeitschr.) '21, 336; '24, 634
Verdienste: Warum verwerfen d. Orthodoxen unsere V.lehre? Anal. *Tyszkiewicz* '17, 401; Wiederaufleben, Anal. *Umberg* '25, 298
Vermeersch A., Summa Jur. can. r '20, 302; De castitate r '21, 133; Theologia moralis I r '23, 59; II—IV r '25, 275

Verrufserklärung s. Boykott
Verwalter, Das Gleichnis vom ungerechten V., *Rücker* r '17, 126
Verweyen Joh. M., Der Edelmensch u. seine Werte r '20, 435
Vettori P. über die Erzh. Magdalena von Öst., Anal. *Kneller* '17, 834
Vianney J. B., Goldkörner aus seinen Reden, *Niderberger* r '16, 573
de Victoria Franz über Völkerrecht, *Pfeiffer* r '26, 590
Vilar J., Pons i Massana r '24, 452
Vinzenz Ferrer, hl., *Brettle* '25, 119
Vogels H. J., N. T. graece r '20, 582; '22, 596; Neutest. Textkritik r '24, 569; Einleitung ins N. T. r '25, 605
Völkerrecht: Grundlagen des V., Abh. *Donat* '17, 701; *Cathrein* r '18, 665; Naturrecht und V., *Mausbach* r '18, 830; V.slehre des Franz de Victoria, *Pfeiffer* r '26, 591
Volksleben und Kirche, *Bertram* r '16, 574
Volksmission: „Klerus und V." r '21, 317
Volksvermehrung s. Bevölkerungsfrage
Volkswirtschaft: Ethik und V., *Pesch* r '19, 520; s. Soziale Frage
Vollkommenheit: Wesen der V., Abh. *Zimmermann* '25, 387; Pflicht zur V., Abh. dess. '25, 516. — „Spiegel der V.", *Hammer, Schonhöffer* r '25, 124. — s. Aszetik
Vorländer K., Kants Weltanschauung r '20, 424; Gesch. der Philosophie[6] r '20, 437
Vota, Zur Charakteristik des P. Moritz V., Abh. *Duhr* '17, 283
Vourch A., Guérisons de Lourdes r '16, 743
Vrede W., Judas-, Petrus- und Johannesbriefe r '18, 644
Vrzal A., Russ. Belletristik r '17, 791
Vulgata: *Quentin* I r '23, 572. — V. Sixtina: Zur Beurteilung der Praefatio Clementina, Anal. *Nisius* '16, 182; s. *Kneller* 4). — *Baumgarten* I. II/1 r '23, 585; vgl. *Kneller*

de Waal A., Unser Hl. Vater Benedikt XV r '16, 594. — A. de W., *Göller* r '19, 371
Wahrheit und Evidenz, *Geyser* r '18, 673; vgl. Erkenntnislehre
Wahrsagerei: W. im A. T., *Döller* r '24, 295; vgl. Prophezeiungen
Waisenhäuser. Die kath. W., *Noppel* r '16, 587
Waitz S., Sanctificate ieiunium r '17, 593
Walde Bernh., Christl. Hebraisten Deutschlands am Ausgang des MA. r '18, 815
Wallfahrten zu U. L. Fr., *Beißel* r '16, 368; vgl. Loreto, Lourdes
Walter F., Die Wiedergeburt d. deutschen Familie; Naturgemäßes Leben und d. deutsche Kultur r '17, 390
Wandlungskerze, Anal. *Kneller* '25, 633
Wasmann E., Eine plötzliche Heilung r '16, 740; Häckels Kulturarbeit r '16, 615; Häckels Monismus r '20, 277; Ameisenmimikry r '25, 402; Buch der Natur III r '25, 617
Watrigant H., Exerzitienliteratur r '24, 450
Watterott J., Ordensleben und Ordensgeist r '17, 162; Ordensleitung r '17, 163; Leben Jesu r '23, 114
Weber Georg, Die 4 hl. Evangelien r '17, 308. 313
Weber Seb., Anhang zu *Gemelli*, Skrupulosität r '16, 355
Weber Simon, Des hl. Irenäus Schrift: Demonstr. Apost. Praedicationis r '18, 152; Das A. T. r '20, 127; s. *Weinhart-W.*, Das N. T. r '23, 71
Wehberg H., Papsttum u. Weltfriede r '16, 376
Weib s. Frau
Weigl Ed., Christologie v. Atha-

nasius bis zum nestor. Streit r '26, 288
Weihnachtshomiletik, *Meyenberg* r '22, 311
Weihrauchopfer im A. T., Abh. *Eberharter* '26, 89
Weiler M., Lourdes u. Luxemburg r '16, 742
Wein in der Bibel, *Zapletal* r '21, 291; vgl. Abstinenz
Weinel H. s. *Knopf*
Weingärtner G., Das Unterbewußtsein r '17, 763
Weinhandl F., Die geistl. Übungen r '25, 297
Weinhart B., Übersetzung des N. T. r '17, 303; *W.-Weber* r '23, 71
Weisheit (im A. T.): Die göttl. W. als Persönlichkeit, *Göttsberger* r '20, 573. — Agraphon zu Sap 7,27, Anal. *Kneller* '25, 479. — s. Spruchbuch, Jesus Sirach
Weissagungen: des A. T., *Heinisch* r '21, 284; des N. T. s. Parusie
Weiß K., Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi r '17, 357
Weitzel W., Kirchenmusik und Volk r '26, 443
Weltanschauung, Übers. *Klimke* '20, 275. 421; s. *Fery;* vgl. Religion, Philosophie
Weltfriede s. Friede
Weltkrieg s. Krieg
Weltmission: „Die W. der kath. Kirche" (Ztschr.) '17, 410; s. Mission
Wenzel, hl., Vita S. Venceslai, *Podlaha* r '18, 674
Wesenheit und Dasein bei früheren Theologen O. Pr., Abh. *Pesch* '18, 763
Wessel J., Vereinspraxis r '18, 403
Wessel-Sayn, Einwirkung des Krieges auf unsere Jugend r '20, 563
v. Westphalen R., Lourdesheilung r '16, 741
Wetzel F., Kleine Staatskunde r '19, 574
Weymann, Würdigung des Geburtenrückganges r '18, 384
Wickert, Bildungswert des Religionsunterrichtes r '19, 573
Wiederaufleben der Verdienste, Anal. *Umberg* '25, 298
Wiesmann H., Abh.: Das 3. Kap. der Klagelieder '26, 515. — Anal.: Klagel 1,6: '26, 322. — Das Buch der Sprüche r '24, 112
Wikenhauser A., Die Apg und ihr Quellenwert r '25, 90
Wilbrands Vorwürfe gegen die neutest. Bibelforschung, Anal. *Holzmeister* '20, 611
Wille: *Lindworsky* r '19, 707. — Zum Problem der W.sstärkung u. W.serziehung, Anal. *Hatheyer* '19, 747; Literaturübers. *Krus* '16, 553; *Marden* r '20, 435. — W.sfreiheit bei Aristoteles, *Wittmann* r '22, 278
Willems C., Grundfragen der Philosophie u. Pädagogik I—III r '16, 557; '18, 433; Kant'sche Erkenntnislehre; Kant'sche Sittenlehre '19, 710; Die Galileifrage r '20, 108
Willmann Otto: W. als Pädagog und seine Entwicklung, *Greißl* r '17, 149; Festgabe zum 80. Geburtstag r '19, 529; *Seidenberger* ebd. — *W.-Pohl*, Pythagoreische Erziehungsweisheit r '23, 266
Wilms H., Aus mittelalt. Frauenklöstern r '16, 573; Das Beten der Mystikerinnen r '17, 135: Religion und Welt r '20, 145
Wilpert Joseph, Abh.: Die altchristl. Kunst Roms und des Orients '21, 337; Wahre und falsche Auslegung d. altchristl. Sarkophagskulpturen '22, 1. 177. — Anal.: Die Buchrolle in d. altchristlichen Kunst und Birts Schrift „Die Buchrolle in der Kunst" '21, 323
Wilson R. D., Studies in Daniel r '23, 288
Wimmer Joh., Abh.: Die Etymologie des Wortes „Gott" '17, 625; Die Etymologie d. Wortes „θεός" '19, 193; De anima in-

tellectiva ut forma corporis '19, 577; '20, 1. — Anal.: Thomasschriften '19, 343
Wimpina K. und Fabri J., Dominikaner, Anal. *Paulus* '25, 467
Wirtschaftsleben und Schulbildung, *Kuckhoff* r '16, 760
Wirtschaftsmoral: *Eberle* r '22, 456; *Pesch* r '19, 520. — s. Beruf, Boykott, Eigentumsbegriff, Kapitalismus, Lohn, Soziale Frage, Sozialismus
Wissenschaftliches Arbeiten², *Fonck* r '17, 386
Wittig Jos. über die Kirche, s. Anal. *Dieckmann* '22, 630; Leben Jesu r '25, 412; s. *Rauschen*
Wittmann M., Ethik des Aristoteles; Aristoteles und die Willensfreiheit r '22, 278; Ethik r '26, 286
Wobbermin G., Stand der Religionspsychol. r '17, 745; Systemat. Theologie nach religionspsychol. Meth. r '17, 747
Wolf Jul., Angebl. Bedeutungslosigkeit d. Geburtenrückgang. r '18, 382
Wolff, P. Friedrich W. u. seine Bemühungen für die preuß. Königskrone, Abh. *Duhr* '17, 21
Wolff J. J., Des deutschen Volkes Wille zum Leben, s. *Faßbender* r '18, 167
Wolter Maurus zum 100. Geburtstag r '25, 613
Wörndle H. v., Die karoling. St. Benediktkirche in Mals r '16, 387
Wörterbuch: zum N. T., *Preuschen-Bauer* r '25, 273. — Kirchenlateinisches W., *Sleumer* r '16, 757; '26, 601; vgl. '23, 118. — vgl. *Braun, Mönnichs*
Wouters L., De forma promis et celebr. matrimonii r '19, 190
Wrzol Josef, Die Echtheit des 2. Thess. r '17, 776
Wunder: *Zacchi* r '25, 132; Die W. Jesu, *Schäfer* r '22, 144; s. Lourdes
Wunderle G., Erklärung betr. Religionspsychologie '17, 534; Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie r '17, 756; Grundzüge der Religionsphilosophie r '19, 121; Das relig. Erleben r '22, 585; Einführung in die Religionspsychologie r '26, 115
Würsdörfer Jos., Erkennen u. Wissen nach Gregor von Rimini r '18, 158
Würzburger E., Literatur des Geburtenrückganges r '18, 383
Wust P., Die Auferstehung der Metaphysik r '24, 261
Wutz Fr., Die Psalmen r '26, 566
Wychgram J., Die deutsche Schule r '16, 758
Wyneken G., Anal. *Zimmermann* '17, 613

Xiberta B., Clavis ecclesiae r '23, 453

Zacchi A., Il miracolo r '25, 132
Zach Franz, Auf der Wetterwarte der Zeit r '20, 458
Zachmoorter M., Zur Kreuzwegandachtsliteratur des 17. und 18. Jh., Anal. *Sommerfeldt* '17, 832
Zahn J., Einführung in die christl. Mystik r '17, 756; ² '18, 460; '19, 307; Das Jenseits r '17, 111
Zahn Th., Apg r '25, 89 94
Zamboni G., Gnosiologia dell'atto r '25, 405
Zapletal V., Der Wein in der Bibel r '21, 291
Zehentbauer Fr., Das kirchliche Gerichtswesen r '19, 191; Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit r '20, 146; Änderungen im CJC r '23, 69
Zeit und Ewigkeit nach Thomas, *Beemelmans* r '16, 139
Zeiten, hl. Orte u. Z., *Matthaeus a C.* r '23, 569
„Zeitpredigt" r '19, 342
Zeitschrift, Plan einer wissensch. Z. in Österreich vor der Aufhebung der Ges. Jesu, Anal. *Duhr* '26, 475. — Pädagog.

Z.en, Übersicht '16, 553; Z.en über Lourdes '16, 747
Zellinger J., Genesishomilien Severians v. Gab. r '18, 817
Zensuren: *Arndt* r '18, 856; s. Strafrecht
Zephyrin s. *Preysing*
Zeremonienbüchlein, *Müller* r '16, 747
Ziehen Th., Logik r '20, 431
Žigon Fr., Divus Thomas de concursu divino r '24, 103
Zimmermann Karl, Die Gemeinschaft der Einsamen r '20, 285
Zimmermann O., Abh.: Vom Wesen der Vollkommenheit '25, 387; Pflicht zur Vollk. '25, 516. — Anal.: Heroische Lebensauffassung? '17, 598. — Soll die Religion national sein? r '16, 765; Warum Schuld u. Schmerz? r '18, 640; Das Dasein Gottes I r '21, 105; II—IV '24, 423; V '25, 442
Zinsverbot, *Landner* r '18, 827
Zoltvány J., Jahrbuch der Erzabtei Martinsberg 1914/15 r '16, 378
Zoepfl Fr., Frauenwürde r '19, 541
Zorell Fr., Anal.: Isaias 58: '16, 398. — *Knabenbauer-Z.,* Die kleinen Propheten r '24, 449
Zschokke-Döller, Historia V.Test.[7] r '21, 140
Zukunft, Schönere, *Eberle* r '16, 769
Zurbonsen F., D. Prophezeiungen zum Weltkrieg r '16, 154
Zwang, seelischer, s. Skrupulosität
Zwischenreise und Zwischenbrief, *Golla* r '24, 437
Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen, *Becher* r '18, 163
„Zwei Wege der neueren Theologie", Anal. *Stufler* '26, 326
Zwingli, *Köhler* r '20, 597

Neue historische Literatur

Stachnik, Dr. Richard, Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen. X, 102 S. gr. 8°. GM. 6.—.
Das Werk wendet sich an alle kulturell interessierten Kreise, die gern den Bewegungen und Wandlungen des geistigen Lebens der Menschheit nachspüren.

Buchner Max, Univ.-Prof., **Die Clausula de unctione Pippini eine Fälschung a. d. J. 880.** Eine quellenkritische Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Karolingerzeit. (Quellenfälschungen aus d. Gebiete d. Geschichte I.) VIII, 76 S. gr. 8. GM. 5.—.
In erster Linie der fachwissenschaftlichen Forschung dienend, sollten diese Studien auch dem gebildeten Leser die reizvolle Aufgabe bieten, den Spuren menschlicher Lüge und Entstellung nachzugehen.

Schnürer Gustav, Kirche und Kultur im Mittelalter. Band I VIII u. 442 S. GM. 8.—, geb. Gm. 10.—; Band II X u. 561 S. GM. 11.—, geb. GM. 13.—; Band III erscheint 1927.
Mit gründlicher Sachkenntnis schildert der Verfasser die Entwicklungsgeschichte der abendländischen Kultur im Mittelalter und die unschätzbare Bedeutung der katholischen Kirche als Bewahrerin und Schöpferin der Kultur in diesem Jahrtausend.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften

Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert von **Nikolaus Heller.** kl. 4° mit 15 Bildern und einer Kunstbeilage. (LXXIII, 478 S.) Brosch. M. 16.—, in effektvollem Original-Ganzleinenband M. 20.—. — Diese neue, ganz vorzüglich bearbeitete und prächtig ausgestattete mit Kunstbeilagen und Bildern geschmückte Ausgabe der Schriften des großen Mystikers gehört in die Hand eines jeden Theologen.

VERLAGSANSTALT VORM. G. J. MANZ, REGENSBURG

Kirchlich statistisches Jahrbuch
für den katholischen Klerus
Taschenkalender für 1927.

Redaktion: **Dr. Karl Aug. Geiger,** o. Hochschulprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Dillingen. 49. Jahrg.
Preis steif kartoniert M. 2.—.

VERLAGSANSTALT VORM. G. J. MANZ REGENSBURG

Das Taschenbuch wird in vielen kirchlichen Amtsblättern dem hochwürdigsten Klerus aufs beste empfohlen.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 186 **1926.** Innsbruck, 15. Febr. 1926

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Nov. 1925 eingelaufen:

Abhandlungen, Neutestamentliche. gr. 8°. Münster i. W., Aschendorff.
X, 5: Cäsarea am Meer. Topographie und Geschichte der Stadt nach Josephus und Apostelgeschichte. Von *L. Haefeli.* (76 S., 1 Karte). 1923. M 3.60.
XI, 3: Anlaß und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung. Von *Ph. Häuser.* (VIII u. 124 S.) 1925. M 5.40.
XI, 5: Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. Von Bischof *A. Bludau.* (83 S.) 1925. M 3.40.

Acta primi Conventus pro studiis orientalibus a. 1925 in urbe Ljubljana celebrati (Bogoslovna Akademija Ljubljani knjiga 8). gr. 8° (168 S.) Ljubljana (Laibach) 1925, Jugosl. Tiskarna.

Adrian, Jos., Komm' Schöpfer Geist, kehr' bei uns ein! 12° (52 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M —.40.

— — Jesus kommt zu mir! 12° (55 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M —.40.

Ailinger, A., S. J., Warum ich an einen Herrgott glaube. 4. verm. Aufl. 12° (58 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M —.50.

Anzeiger, Literarischer (geleitet von *J. Haring* u. *J. Köck*). Graz, Styria. 39 (1925), Nr. 2 (April—Nov.).

Arseniew, N. v., Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. (Sammlung Göschen 918). 12° (104 S.) Berlin 1926, W. de Gruyter. M 1.25.

Aschendorffs zeitgemäße Schriften. Münster 1926, kl. 8°:
3: Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit. Rede auf dem 27. Amsterdamer Euchar. Kongreß. Von *A. Donders.* (32 S.) 4. Aufl. M —.80.
8: Religion und Kultur. Bemerkungen zur geistigen Situation des deutschen Katholizismus. Von *G. Hasenkamp.* (36 S.) M 1.—.
9: Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. Von Abt *J. Herwegen.* (316 S.) M 1.—.

Augustinus, Das religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einl. von *O. Karrer.* 1. Die Seele und ihr Gott. (Via sacra, 3. Bdch.) 16° (291 S. mit Bildern). München 1925, Ars sacra. Geb. M 4.80.

Bardenhewer, O., Der Römerbrief des hl. Paulus. gr. 8° (VIII u. 220 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.60, geb. M 8.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Beckert, Angelicus M., O. Pr., und *Federer, H.,* Und hat ein Blümlein bracht. Von Unserer Lieben Frau und ihres zarten Söhnleins gnadenreichen Geburt. Bilder u. Geschichtlein. kl. 8° (32 S.) München 1925, Ars sacra. Geb. M 6.—.

Behm, J., Pneumatische Exegese? Ein Wort zur Methode der Schriftauslegung. kl. 8° (30 S.) Schwerin 1926, F. Bahn. M 1.—.

Behn, S., s. Veröffentlichungen.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. gr. 8°. Münster, Aschendorff. 24, H. 3: Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi), hsg. u. untersucht von *G. Bülow.* (XXVII u. 59 S.) 1925. M 3.50. — — 25, H. 3/4: Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Von *B. Rosenmöller.* (XIII u. 224 S.) 1925. M 9.—.

Bergmann, W., Religion und Seelenleiden. 8° (242 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. Geb. M 6.—.

Bernhard v. Clairvaux, Heimkehr. Die Predigt über die Bekehrung. Einleitung v. *J. Schuck.* 18° (104 S.) München 1925, Ars sacra. Geb. M 3.—.

Bludau, A., Bischof, s. Abhandlungen, Neutestamentl.

Brockhaus, Der Kleine, Handbuch des Wissens. 5.—7. Lieferung. gr. 8° (Impietät—Primas, S. 321—560). Je M 2.10.

Bülow, G., s. Beiträge.

Bürkle, L., Geistliches Vergißmeinnicht für christliche Seelen. 3. Aufl. 16° (536 S.) Karlsruhe 1925, Badenia. Geb. M 4.—.

Bußmann, W., Synoptische Studien. 1. Heft: Zur Geschichtsquelle. gr. 8° (VIII u. 240 S.) Halle a. d. S. 1925, Waisenhaus.

Cantica ecclesiastica. Kirchliche Gesänge für Männerchor. Gesammelt und hsg. von *H. Könings.* 2. Aufl. 8° (VIII u. 189 S.) Münster 1925, Aschendorff. Geb. M 3.50.

Cipollini, A. D., De censuris latae sententiae iuxta C. J. C. gr. 8° (VIII u. 261 S.) Taurini 1925, Marietti.

Corpus Catholicorum, Werke kath. Schrifsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. 4°. Münster Aschendorff.

9: Johannes Fisher, Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum (1525), hsg. von *H. Klein-Schmeink.* (XXIV u. 92 S.) 1925. M 4.40.

10: Thomas de Vio Caietanus O. Pr., De divina institutione pontificatus Romani Pontificis (1521), hsg. von *Fr. Lauchert.* (XXIV u. 110 S.) M 5.20.

Dalman, G., Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, 2. Bd.) 4° (158 S.) Gütersloh 1925, Bertelsmann. Geb. M 25.—.

Descoqs, P., S. J., Institutiones Metaphysicae Generalis. Éléments d'Ontologie I: Introductio et metaphysica de ente in communi. gr. 8° (638 S.) Paris 1925, Beauchesne. Fr 60.—.

Donat, J., S. J., Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 3. Aufl. (anast. Neudruck von ²1911). gr. 8° (XII u. 520 S.) Innsbruck 1925, Fel. Rauch. M 8.—. geb. M 10.—.

Dubowy, E., Aus der inneren Mission einer Großstadtgemeinde. 8° (66 S.) Linz 1925, Akad. Preßverein. S 1.—.

Dyroff, A., Betrachtungen über Geschichte (Görresgesellschaft). gr. 8° (141 S.) Köln 1925, Kommissionsverlag Bachem. M 3.50.

Ecce Mysterium. Die Wundmale des hl. Franz v. Assisi. Eine Gabe zur 700. Feier des Todestages des Heiligen, hsg. von *E. Schlund O. F. M.* 8° (87 S.) München o. J., Pfeiffer. M 4.—.

Ehrle, Fr., Kard., s. Studien.

Ernst, Agnes, Zwei Freundinnen Gottes [Juliana v. Lüttich, die Reklusin Eva]. 12° (X u. 110 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.20.

Ettlinger, M., s. Veröffentlichungen.

Eucharistische Funken. Blütenlese frommer Gedanken zu Füßen Jesu im allerh. Altarssakrament. kl. 12° Freiburg 1925, Herder.
6. Bändchen: Die hl. Messe, Aus dem Italienischen übersetzt von *O. Bödiker*. (X u. 260 S.) M 2.—, geb. M 3.20.

Eymard, ehrw. P., Die hl. Eucharistie. Exerzitien-Vorträge. 4. Bdchen, hsg. von den Religiosen vom Allerheiligsten Sakramente in Bozen. 2. Aufl. 12° (V u. 566 S.) Rottweil o. J., Emmanuel. Geb. S 5.—.

Fahsel, H., Gespräche mit einem Gottlosen. gr. 8° (VIII u. 214 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.20, geb. M 6.—.

— — Meine Vorträge. 4.—7. Tausend. kl. 8° (35 S.) Freiburg 1925, Herder. M —.80.

Felten, Jos., Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2./3. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (VIII u. 642, IV u. 646 S.) Regensburg 1925, Manz. M 40.—.

Fischer, K., Des Kommunikanten Tempelbau. Briefe an die lieben Erstkommunikanten. Neue Folge. 12° (88 S.) Karlsruhe o. J., Badenia. M —.75.

Fischer, Z., O. F. M., Sozialistische Erziehung. Mit Geleitwort von *F. G. Kardinal Piffl.* 8° (197 S.) Wien 1926, Typogr. Anstalt.

Fliche, A., La réforme Grégorienne, II: Grégoire VII. gr. 8° (VIII u. 466 S.) Löwen-Paris 1925, Champion.

Fonck, L., S. J., Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums. 3. Aufl. (anast. Neudruck von [2]1916). gr. 8° (XII u. 396 S.) Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M 6.—, geb. M 8.—.

Franziskus-Blümlein, d. i. Blütenlese aus dem Leben des hl. Franziskus v. A. Übertragen von *R. Hammer O. F. M.* 12° (96 S., 24 Scherenschnitte). München 1925, Ars sacra. Geb. M 4.20.

Franziskanerprovinz, Die Bayrische. Ihr Werden, ihr Wirken und ihre Klöster. Hsg. von *D. Stöckerl O. F. M.* gr. 8° (VI u. 183 S., 33 Bildtafeln). Münster 1925, Aschendorff. M 6.50, geb. M 8.—.

Freericks, H., Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands (Münsterische Beiträge zur Theologie 6). gr. 8°. (XII u. 238 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 9.50.

Gatterer, M., S. J., Das liturgische Tun. Grundsätze und Winke. 12° (IV u. 79 S.) Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M 1.—.

Geiger, S., Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart (Freiburger Theol. Studien 30). gr. 8° (XII u. 112 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.—.

Goffine, L., Hand-Postille oder christkatholische Unterweisungen auf alle Sonn- und Feiertage. Große, vollst. Ausgabe. kl. 8° (XVI u. 520 S.) Limburg a. d. Lahn o. J., Steffen. M 3.25.

Grabmann, M., Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 8° (217 S.) Augsburg 1925, B. Filser. M 4.50, geb. M 6.—.

Grisar, H., S. J., Martin Luthers Leben und sein Werk, zusammenfassend dargestellt. gr. 8° (XXXVI u. 560 S.) Freiburg 1926, Herder. M 13.—, geb. M 16.—.

— — Luther. Sonderdruck der Nachträge zur 3. Aufl. des III. Bdes. gr. 8° (15 S.) M —.80.

— — Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche. Lex. 8° (VIII u. 120 S.) Freiburg 1925, Herder. M 7.60.

Haas, J., Die Glaubenslehren, besonders für die Fortbildungsschulen und die religiöse Fortbildung. 12° (64 S.) Regensburg 1926, J. G. Manz. M 1.—.

Haefeli, L., s. Abhandlungen, Neutestamentliche.

Hanß, J., Kurze und lehrreiche Beispiele für den neuen Einheits-Katechismus. 8° (459 S.) Limburg a. d. Lahn 1925, Steffen. M 5.50, geb. M 7.—.

Häuser, Ph., s. Abhandlungen, Neutestamentliche.

Heilmann, A., Herrlichkeiten der Seele. Mystik des Auslandes. (Bücher der Einkehr 4). 12° (VIII u. 390 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 8.—.

Herder, Der Kleine. Nachschlagebuch über alles für alle. 2. Halbbd. (L—Z). 8° (1531 S.) Freiburg 1925. Geb. M 16.—.

Hessen, J., Erkenntnistheorie. (Leitfäden der Philosophie, hsg. von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln). kl. 8° (152 S.) Berlin u. Bonn 1926, Dümmler. M 3.50.

Hocedez, E., S. J., Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine (Spicilegium Sacrum Lovaniense 7). gr. 8° (XVI u. 555 S.) Louvain-Paris 1925, Champion.

Hudal, Al., Kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Bücher des A. T. 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (VIII u. 208 S.) Graz u. Leipzig 1925, Moser. S 7.50.

Hünermann, Fr., Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV/4). gr. 8° (III u. 87 S.) Paderborn 1926, F. Schöningh. M 6.—.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend 13 (1926) Nr. 1/2. München, Leohaus. Jährl. 6 Doppelhefte zu M —.50.

Jungmann, J. A., S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7—8). gr. 8° (XVI u. 256 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 8.50.

Kinderfreund, Seraphischer. 23 (1926) Nr. 1/2. Linz, Seraph. Liebeswerk. Jährlich 12 Nummern zu 16 S. 8°. S 2.50.

Kinscher, Aug., Religiöser Schein und echte Religiosität im Lichte des Leidens Christi. 7 Fasten- u. 1 Osterpredigt. kl. 8° (91 S.) Breslau o. J., Borgmeyer.

Kogler, Th., s. Studien.

Kreitmaier, J., S. J., Von Kunst und Künstlern. gr. 8° (XII u. 250 S., 49 Tafeln). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 10.—.

Kresser, L., Die Wahrheit über Loreto nach den neuesten Ausgrabungen. 8° (VII u. 164 S.) Graz 1926, Styria. S 4.70.

Kümmel, K., Die Monstranz von Waldsee. Geschichtliche Erzählung. 8° (IV u. 298 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 5.40.

Lang, A., Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchner Studien zur hist. Theologie 6). gr. 8° (256 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 5.50.

Lenhart, G., Der Priester und sein Tagewerk. 5. u. 6. verm. Aufl. kl. 8° (XII u. 325 S.) Mainz 1926, Kirchheim. M 5.—, geb. M 6.50.

Lennerz, H., S. J., Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. 8° (VIII u. 254 S.) Freiburg 1926, Herder. M 8.—, geb. M 9.60.

Lilie, Fr. W., Requiem und Responsorium, Libera für 3 Männerstimmen. gr. 4° (13 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 1.50.

Linhardt, R., Feurige Wolke. Kanzelvorträge auf die Sonn- u. Festtage des Weihnachts- u. Osterkreises. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 4.50.

Lockington, W. J., S. J., Durch Körperbildung zur Geisteskraft. Ein System d. Körperertüchtigung. Deutsche Ausgabe v. *Ph. Küble S. J.* 3. Aufl. kl. 8° (180 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. S 4.—.

Lutz, Fr. X., Winke und Donnerschläge. Fünf-Minutenpredigten. 8° (VIII u. 156 S.) Regensburg 1925, J. G. Manz. M 3.60.

Meinertz, M., Wie Jesus die Mission wollte (Aschendorffs zeitgemäße Broschüren 10). 8° (27 S.) Münster i. W. 1926. M 1.—.

Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. 2. Bd. gr. 8° (IV u. 704 S.) Luzern 1926, Räber. Geb. Fr 23.—.

Missionsblätter, Akademische. Organ des akad. Missionsbundes. Münster, Aschendorff. 13 (1925) Heft 2/3 (40 S.) Jährlich M —.50.

Mönnichs, Th., S. J., Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot. 4. verm. Aufl. 8° (48 S.) München 1926, Kösel-Pustet.

Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. 1. Folge. 4° (130 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 4.25, geb. M 5.50.

Nikolussi, J., S. S. S., Venite adoremus. Anbetungsstunden. 5. Bdchen. 12° (237 S.) Bozen-Rottweil-Buchs 1925, Emmanuel. Geb. S 3.—.

— — Was ist die hl. Kommunion. 12° (39 S.) Ebd. S —.60.

— — Die eucharistische Anbetungsstunde für Priester. 12° (35 S.) Ebd. S —.60.

Oberhammer, Cl., In Leid und Sieg. Liturgische Tagesgedanken zum eucharistischen Opfer und Opfermahl. 2. verb. Aufl. 16° (340 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia.

Oettel, L., Eucharistisches A-B-C-D nach dem sel. P. Eymard. 12° (107 S.) Rottweil-Bozen-Buchs o. J., Emmanuel. S 2.—.

Ordnung, Neue. Blätter für christliche Gesellschaftserneuerung im Sinne d. Linzer Programmes. Wien, Typogr. Anstalt. 2. Jahrg. 1926. 1. H. 8° (48 S.) Jährl. S 2.—.

Pastor, L. v., Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. B. Heinrich 1816—1891. Ein Lebensbild. 8° (69 S., 1 Bild). Freiburg 1925, Herder. M 2.—.

Perathoner, A., Das kirchliche Gesetzbuch (CJC). Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen. 4., verb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 770 S.) Bressanone [Brixen] 1926, Weger. M 10.—, geb. M 12.—.

Pichler, W., Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. 1. Bdchen. 3. Aufl. 8° (277 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. S 8.—.

Premoli, Or. M., Storia ecclesiastica contemporanea (1900—1925). gr. 8° (XI u. 496 S.) Torino 1925, Marietti. L 27.—.

Podlaha, A., Catalogus codicum ms. qui in archivio capituli metrop. Pragensis asservantur (Editiones archivii 17). gr. 8° (XIX u. 328 S.) Prag 1923, Metropolitan-Kapitel. čK 50.—.

— — Supplementum secundum ad seriem praepositorum, decan. archidiaconorum praelatorum s. metr. ecclesiae Pragensis (Editiones archivii 18). gr. 8° (55 S.) Prag 1925, Metrop.-Kapitel. čK 20.—.

— — Povšechny Katalog Arcibiskupského Archivu v Praze. gr. 8° (113 S.) Prag 1925, Kotrby. čK 20.—.

Pohl, W., Platonische Erziehungsweisheit. gr. 8° (VIII u. 196 S.) Regensburg 1925, Manz. M 4.50.

Raab, K., Handbüchlein des österr. Theologen-Missions-Verbandes. 8° (VII u. 103 S.) Mödling bei Wien [1925], St. Gabriel. S 2.—.

Rademacher, A., Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christl. Kulturproblems. gr. 8° (VIII u. 224 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4,40, geb. M 6.—.

Ratgeber, Literarischer, für die Katholiken Deutschlands, 22 (1925/26). Hsg. von *Ph. Funk*. gr. 8° (136 S.) München 1925, Kösel-Pustet M 1.—.

Rauch, Fr., Völkerkundlich-religionswissenschaftlicher Anhang zu den kath. apologetischen Religionslehrbüchern. gr. 8° (VII u. 63 S.) Graz 1925, Moser. S 4.—.

Reinke, Joh., Mein Tagewerk. gr. 8° (VI u. 495 S., 1 Bild). Freiburg 1925, Herder. M 7.50. geb. M 9.50.

Ried, K., Moritz v. Hutten, Fürstbischof v. Eichstätt (1539—1557) und die Glaubensspaltung (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte 43/44). gr. 8° (XII u. 197 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 8.—.

Rieder, K., Gottes Gnadenruf und die Antwort der Menschenseele. Fastenhomilien und Fastenlesungen. 3. verb. Aufl. 8° (VII u. 58 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.30.

Rosenmöller, B., s. Beiträge.

Rötter, B., Die Aussprache des Lateinischen. gr. 8° (87 S.) Limburg a. d. L. 1925, Steffen. M 4.50.

Sammlung kirchlicher Gesänge für drei gleiche Stimmen. Neubearb. von *P. Piel*. 17. Aufl. 8° (IV u. 144 S.) Münster 1925, Aschendorff. Geb. M 3.20.

Schäfer, Jak., Die Apokalypse oder: die Offenbarung des hl. Johannes. Übersetzt und erklärt. Steyl o. J., Missionsdruckerei.

Schell, H., Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. 21. u. 22. Tausend. 4° (181 S., 93 Bilder). Mainz 1925, Kirchheim. Geb. M 8.—.

Schilling, O., s. Schriften.

Schlund, E., O. F. M., Idee und Ideal im hl. Franziskus. Gesammelte Reden und Aufsätze (Franziskanische Lebenswerte I. 3). 12° (132 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M 2.—, geb. M 3.—.

— — und *Schmoll, P., O. F. M.*, Erlösung. Religiös-wissenschaftliche Vorträge. 8° (64 S.) München o. J., Kösel-Pustet. M 1.—.

Schmidlin, Swami Upadhyaya Brahmabandhav. Ein katholischer Wahrheitssucher des Ostens (Weckrufe an die gebildete Welt 2). 8° (21 S.) Münster 1925, Aschendorff. M —.30.

— — s. Schriften.

Schmidt, Jak., Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Hilfsbuch für akad. Vorlesungen. 8° (XII u. 468 S.) Mainz 1925, Kirchheim. M 12.—. geb. M 14.—.

Schmitz, P., S. V. D., Weihevolle Mutterschaft. Vier Vorträge. 12° (40 S.) Mödling b. Wien 1925, St. Gabriel. S —.80.

Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe, hsg. von *J. Feldmann* und *J. Rüther*. kl. 8° Paderborn o. J.

1.: L. Annaeus Seneca. Von der gefestigten Sicherheit des Weisen (Dial. l. II). Übers. und mit Einleitung und Anmerkungen von *Th. Rüther*. (86 S.) M 1.20.

2.: Anselm. Proslogion. Hsg. von *J. Brinktrine* (38 S.) M —.80.

3.: Gemeinschaft und Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus Thomas v. Aquin. Hsg. von *J. Rüther*. (56 S.) M 1.—.

5.: Aus der Philosophie *Lotzes*. Von *F. Rosenthal*. (104 S.) M 1.50.

Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen für d. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. kl. 8°.

1.: *L. Mohler*, Aus der ältesten Zeit des Christentums u. der Kirche. (32 S.) M —.45.

2.: *Fr. X. Seppelt*, Der hl. Franz von Assisi. (31 S.) M —.45.

3.: *J. Beckmann*, Aus mittelalterlichen Klöstern. (31 S.) M —.45.

4.: *L. Mohler*, Christenverfolgung u. Märtyrerakten. (32 S.) M —.45.

5.: *R. Stapper*, Die Messe im Abendmahlssaale und in d. urchristlichen Kirche. (48 S.) M —.55.

Scholastik. Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie, hsg. von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg. 1. Jahrg. 1926. Freiburg, Herder. 1. Heft (160 S.) 8°.

Schriften zur deutschen Politik. 8°. Freiburg, Herder:

10.: Katholische Weltmission und dentsche Kultur. Von *J. Schmidlin*. 2. Aufl. (XII u. 62 S.) 1925. M 2.—.

11./12.: Christliche Gesellschaftslehre. Von *O. Schilling*. (VIII u. 116 S.) 1926. M 2.50, geb. M 3.50.

Schuck, J., Die sieben Kehren. Eine Geschichte des hl. Bernhard von Clairvaux. 12° (140 S.) München, Ars sacra. Geb. M 4.50.

Sebastiani, Nic., Summarium Theologiae Moralis. Ed. 8. minor. 12° (659 S.) Taurini 1925, Marietti.

— Summarium Theologiae Moralis. Ed. 7. maior. gr. 8° (404 S.) Taurini 1924, Marietti. L 13.50.

Seitz, Ant., Okkultismus, Wissenschaft und Religion. I: Die Welt des Okkultismus. (Zur religiösen Lage der Gegenwart 11). 8° (240 S.) München 1926, Pfeiffer. M 6.—.

Sleumer, A., Kirchenlateinisches Wörterbuch. (2. verm. Aufl. des Liturgischen Lexikons). 4° (840 S.) Limburg a. d. Lahn 1926, Steffen. M 27.—, geb. M 30.—.

Slipyj, Jos., De principio spirationis in ss. Trinitate (Opera theologicae Societatis Ucrainorum 2). 8° (VIII u. 120 S.) Leopoli 1926, Theol. Societas. Doll. 1.—.

Studien, Franziskanische. gr. 8° Münster, Aschendorff.

Beiheft 9: Der Sentenzenkommentar *Peters v. Candia*, des Pisaner Papstes Alexander V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jh. und zur Geschichte des Wegestreites. Von *Fr. Kard. Ehrle S. J.* (XII u. 365 S.) 1925. M 14.—.

Beiheft 10: Das philosophisch-theologische Studium d. bayrischen Franziskaner. Ein Beitrag zur Studien- u. Schulgeschichte des 17. u. 18. Jh. Von *Th. Kogler O. F. M.* (XVI u. 104 S). 1925. M 4.50.

Théry, G., O. P., Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. (Bibliothèque thomiste 7). gr. 8° (120 S.) Le Saulchoir Kain (Belgien) 1926, Revue des sciences philos. et théol. Fr 12.—.

Triller, G., Seelenleuchte. Gedanken und Grundsätze für das innere Leben. 3. Aufl. 16° (VIII u. 168 S., 1 Bild). Regensburg 1926, Manz. M 1.40.

Um blutige Palmen. Ein Lebensbild der sel. Märtyrer von Kanada. Von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu. kl. 8° (104 S.) Innsbruck 1926, Rauch. M 1.50, S 2.25.

Veröffentlichungen des kath. Institutes für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. gr. 8°. Münster, Aschendorff.

I, 5: Romantische oder klassische Logik. Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruches von *S. Behn*. (XII u. 140 S.) 1925. M 5.70, geb. M 7.25.

I, 6: Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung, von *M. Ettlinger*. (VIII u. 126 S.) 1925. M 5.90, geb. M 7.50.

Vogt, P., S. J., Adventsbilder nach Isaias im Anschluß an die Lesungen des Breviers, 8° (IV u. 180 S.) Regensburg 1926, Manz. M 4.—, geb. M 5.50.

Warte, Österreichische pädagogische. 21 (1926). Wien XVIII, Semperstr. 45. Jährlich 12 Nummern zu 32 S. 4°. S 4.—.

Weg der Kirche, Der, im heiligen Jahr 1926, hsg. von der Abtei Maria Laach. 12° (207 S.) München 1925, Kösel-Pustet. Geb. M 3.—.

Wendt, H. H., Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum. gr. 8° (VII u. 151 S.) Halle a. d. S. 1925, Waisenhaus.

Wenisch. F., Dill Riemenschneider. Ein dramatisches Geschehnis in 7 Bildern. 8° (VIII u. 67 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger.

Wickl, R., S. J., Ecce Jesus. Betrachtungspunkte für alle Freunde des innerlichen Lebens. 3. Bd. 16° (645 S.) Innsbruck o. J., Marian. Verlag. Geb. S. 9.—.

Wilhelm von Rubruk O. F. M., Bericht über seine Reise in das Innere Asiens (1253—1255). Aus dem Lateinischen, hsg. von *H. Herbst*. 8° (XXVII u. 200 S.) Leipzig 1925, Griffel-Verlag.

Willam, Fr. Michel, Tempelreinigung. Pilgerbuch für Zeit und Ewigkeit. 8° (VIII u. 120 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.40.

Wissen und Glauben. Monatsschrift zur Begründung und Vertiefung der christlichen Weltanschauung. 23. Jahrgang 1926. Verlag K. Ohlinger, Mergentheim. Pro Jahrg. M 10.—.

Wöhler, C., Der Weg nach Golgotha. Betrachtungen, Gebete und Lieder. Vorrede von *Fr. Hattler S. J.* 11. Aufl. 12° (VIII u. 372 S.) Regensburg 1926, Manz.

Wurm, Al., Von der Schönheit der Seele. 4° (51 S. Text, 44 Bilder). München 1925, Jos. Müller. Geb. M 12.—.

Zach, Fr., Modernes oder katholisches Kulturideal? 3. Aufl. gr. 8° (XIV u. 404 S.) Wien 1925, Herder. M 7.50, geb. M 10.—.

Zeitschrift für Aszese und Mystik. Vierteljahresschrift, hsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu. 1. Jahrg. 1926. Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. 1. H. (114 S.) gr. 8°. Jährlich M 6.—.

Zoepfl, Fr., Die Weisheit der Wüste. Aus alten Mönchslegenden ausgewählt. 8° (157 S.) Habelschwerdt 1925, Franke. Geb. M 3.90.

NEUHEITEN!

Behn, Univ.-Prof. Dr. Siegfried, **Romantische oder klassische Logik?** Vergleichende Dialektik d. antinom. Widerspruches. (Veröffentl. d. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, herausg. v. W. Switalski. Bd. I, Heft 5.) XII u. 140 S. M. 5.70, geb. 7.25

Beiträge zur sozialen Fürsorge. Hrsg. im Auftrage d. Westfäl. Provinzialverbandes v. Landesrat Dr. B. Jung und Univ.-Prof. Dr. H. Weber

Heft 1: **Gegenwartsfragen der Wohlfahrtspflege.** 140 S. M. 3.—

Heft 2: **Wichtige Aufgaben der materiellen Fürsorge.** 60 S. M. 1.25, geb. 2.—

Heft 3: **Die Kindergesundheitspflege in der Provinz Westfalen.** 152 S. M. 3.50, geb. 4.50

Heft 4: **Das Blindenwesen in der Provinz Westfalen.** Von Dr. Alfr. Lüke. IV u. 88 S. M. 2.—, geb. 3.—

Heft 5: **Das großstädt. Gesundheitsamt.** Von Dr. Cl. Flotho. VIII u. 96 S. M. 2.20, geb. 3.20

Bludau, Bischof Dr. Augustin, **Die Schriftfälschungen der Häretiker.** Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. (Neut. Abh. v. M. Meinertz XI 5.) IV u. 84 S. M. 3.40

Borne, v. d., P. Dr. Fidentius, O. F. M., **Die Anfänge d. franziskanischen Dritten Ordens.** Vorgeschichte, Entwicklung der Regel. (Franzisk. Stud. Beiheft VIII). VIII u. 184 S. M. 7.20

Braubach, Dr. Max. **Max Franz von Österreich,** letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster. 486 S. Mit einem Bild. Brosch. M. 15.—, geb. 17.—

Brettle, P. Sigismund, O. F. M., **San Vicente Ferrer** und sein literarischer **Nachlaß.** (Vorreform. Forsch. hrsg. von H. Finke Bd. X.) XVI u. 214 S. M. 8·75, geb. 10.—

Bei Subskription auf die ganze Reihe 15 % Rabatt.

Donders, Univ.-Prof. Dr. Adolf, **Erlösungssehnsucht in alter u. neuer Zeit.** (Aschendorffs zeitgem. Schriften, Heft 3.) 4. Aufl. M. 0.80

Ettlinger, Max, **Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung.** (Veröffentl. d. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, hrsg. v. W. Switalski. Bd. I. Heft 6.) VIII u. 128 S. M. 5.90, geb. 7.50

Ehrle, Kardinal Franz S. J., **Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.** Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik d. 14. Jahrh. und zur Geschichte des Wegestreites. (Franzisk. Stud. Beih. IX.) XII u. 364 S. M. 14.10

Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. Erste Folge. M. 4.25, geb. 5.50

Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 187 **1926.** Innsbruck, 25. April 1926

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Febr. 1925 eingelaufen:

Aufhauser, J. B., Antike Jesus-Zeugnisse. 2. verm. Aufl. (Kleine Texte 126). kl. 8° (57 S.) Bonn 1925, Marcus & Weber. M 2.40.

Augustinus, Das religiöse Leben. Texte mit Einleitung von *O. Karrer*. II.: Gemeinschaft (Via sacra 4). 24° (227 S.) München 1925, Ars sacra.

Avicennae (ibnu-Sina) Metaphysices Compendium. Ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit *Nematallah Carame*, episcopus Maronita. gr. 8° (LII u. 272 S.) Roma 1926, Institutum Pontificium Orientale.

Bail, Paul, Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre. 8° (VII u. 121 S.) Leipzig 1926, Klein. M 3.50.

Bangha, Adalbert, S. J., Handbuch für die Leiter der Marianischen Kongregationen. 8° (424 S.) Innsbruck 1926, Marianischer Verlag. Geb. S 10.—.

Bauer, Theo., Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschaft der sog. „Amoriter" in Babylonien. gr. 4° (VIII u. 94 S.) Leipzig 1926, Asia Major.

Baumgärtel, F., s. Einzelwörterbücher.

Brockhaus, Der Kleine, Handbuch des Wissens in 1 Bande. 8.—10. Lieferung. gr. 8° (S. 561—804, Pri—Zy). Je M 2.10.

Brunsmann, Johannes, S. V. D., Lehrbuch der Apologetik. II: Kirche u. Gottesglaube. 8° (XIII u. 466 S.) St. Gabriel 1926, Missionsdruckerei. S 15.—, geb. S 21.—.

Buchner, M., Die Clausula de unctione Pippini eine Fälschung aus dem J. 880. (Quellenfälschungen aus d. Gebiete der Geschichte 1). gr. 8° (VIII u. 78 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.—.

Cathrein, V., S. J., Die läßliche Sünde und die Mittel zu ihrer Verhütung. 12° (XIV u. 166 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 3.40.

Dederichs, W., Predigt-Gedanken für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. 8° (XII u. 104 S). Freiburg 1926, Herder. Kart. M 2.30.

Dibelius, M., Geschichte der urchristlichen Literatur. I: Evangelien u. Apokalypsen; II: Apostolisches und Nachapostolisches (Sammlung Göschen 934—935). 12° (108 S., 110 S.) Berlin 1926, Walter de Gruyter. Geb. je M 1.50.

Dick, P., Gotteskraft und Gottesbrot. 16° (292 S.) Wien I o. J., Mayer. Geb. S 4.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Diebolt, Jos., La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration (1750—1850). gr. 8°. (XXVIII u. 362 S.) Strasbourg 1926, Le Roux. M 8.—.

Dür, Lor., Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. 8° (VII u. 176 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 7.—, geb. M 8.50.

Échos d'Orient. Revue trimestrielle. Paris, Maison de la Bonne Presse. 28 (1925) Nr. 4, consacré au souvenir du concile de Nicée. gr. 8° (S. 385—512).

Ehrhard, A., Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge (Schriften der Gesellschaft für christl. Kultur 1). 8° (153 S.) Luzern 1926, Räber. Fr 3.90, geb. Fr 5.50.

Eigenmessen der Diözese Brixen, Die. Im Anschluß an das Meßbuch von *A. Schott*, hsg. von *P. Bihlmeyer O. S. B.* 16° (27 S.) Freiburg o. J., Herder. M —.65.

Einzelwörterbücher zum Alten Testament. Gießen, Töpelmann. gr. 8°.
1: Hebr. Wörterbuch zur Genesis von *F. Baumgärtel*. 1926. (VIII u. 40 S.) M 1.20.
2: Hebr. Wörterbuch zu Jesaja von *J. Hempel*. 1924. (VIII u. 56 S.) M 1.50.
4: Hebr. Wörterbuch zu den Psalmen von *J. Herrmann*. 1924. (VI u. 58 S.) M 1.40.

Engel, J., s. Predigten, Alttest.

Faber, F. W., Der Fortschritt der Seele im geistlichen Leben. 7./8. Aufl. Deutsch von *K. B. Reiching*. kl. 8° (VIII u. 520 S.) Regensburg 1926, Manz. M 4.50, geb. M 6.—.

Fischer, Johann, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift f. altt. Wissenschaft). 8° (44 S.) Gießen 1926, A. Töpelmann.

Fischer, L., Veit Trolmann von Wemding genannt Vitus Amerpachius als Professor in Wittenberg (1530—1543). (Studien u. Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte X, 1). gr. 8° (X u. 216 S.) Freiburg 1926, Herder. M 10.—.

Fischer, Zyrill, O. F. M., Kinderfreunde. 2. Aufl. 8° (32 S.) Wien 1926, Typogr. Anstalt. S —.60.

Frank, Car., S. J., Philosophia naturalis (Cursus philosophicus in usum scholarum 3). 8° (XVI u. 366 S.) Friburgi 1926, Herder. M 6.—, geb. M 7.20.

Funk, Ph., Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Romantik. gr. 8° (212 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 5.50.

Gebler, P., Der katholische Opfergottesdienst. In 12 Vorträgen dargestellt. kl. 8° (105 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 2.40.

— — Einführung in das Verständnis der hl. Messe. 24° (15 S.) Ebd. 1926. M —.15.

Gasquet, Kardinal, Zweck und Ziel des Ordenslebens. Übers. v. *Maria Rafaela Brentano O. S. B.* kl. 8° (163 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia.

Geiselmann, Jos., Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1—3). gr. 8° (XVIII u. 459 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 24.—.

Geiselmann, Jos., Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften. 8° (97 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.60.

Gredt, J., O. S. B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Ed. 4 aucta. I: Logica. Philosophia naturalis. gr. 8° (XXIV u. 504 S.) Friburgi 1926, Herder. M 12.—, geb. M 14.—.

Gratry, A., Die Quellen. 1. Teil: Ratschläge für die Ausbildung des Geistes. Hsg. von *E. Scheller.* (Der katholische Gedanke 14). kl. 4° (256 S.) Köln-München-Wien 1925, Oratoriumsverlag. Geb. M 5.50.

Grosche, R., s. Predigten, Neutest.

Harnack, Adolf v., Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen. 8° (VI u. 86 S.) Leipzig 1926, Hinrichs.

Heinisch, P., s. Predigten, Alttest.

Hempel, J., s. Einzelwörterbücher.

Herkenrath, Jos., Die Ethik Jesu in ihren Grundlagen (Abhandlungen aus Ethik u. Moral 5). gr. 8° (315 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 8.—, geb. M 10.—.

Herrmann, J., s. Einzelwörterbücher.

Hessen, J., Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. 8° (X u. 169 S.) Stuttgart 1926, Strecker & Schröder. M 3.30.

Hoeber, K., Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente der Beurteilung des deutschen Katholizismus der Gegenwart. gr. 8° (194 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. Geb. M 8.—.

Hoermann, Fr. X., Warnungszeichen in modernen Irrungen und Verwirrungen. 8° (175 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.50.

Huber, Max, S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis. 4./5., gekürzte Aufl., besorgt von *M. Burgstaller S. J.* 12° (XVI u. 620 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 8.—.

Jacquier, E., Les Actes des Apôtres (Études bibliques). gr. 8° (CCCVIII u. 823 S.) Paris 1926, Lecoffre. Fr 100.—.

Jahresbericht der Görresgesellschaft 1924/25. gr. 8° (108 S.) Köln 1926, Kommissionsverlag Bachem. M 2.40.

Jansen, B., s. Olivi.

Jatsch, J., Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien. 2./3. Aufl. 8° (VIII u. 480 S.) Freiburg 1926. Herder. Geb. M 9.—.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. 13 (1926) Nr. 1—4. gr. 8° (96 S.) München, Leohaus. Jährlich M 3.—.

Keilhacker, M., Die deutsche Jugendbewegung. 8° (55 S.) Bamberg o. J., St. Otto-Verlag. M —.80.

Kinderfreund, Seraphischer. Linz a. D., Seraph. Liebeswerk. 23 (1926) Nr. 1—5. gr. 8° (80 S.) Jährl. 12 Hefte. S 2.50.

Kondura, M., Schwester. Jesus ich hab dich lieb! Illustr. Kommunionbüchlein für Kinder. 24° (323 S.) Wien, Mayer & Comp.

Krebs, Engelb., Wesen und Werden des Glaubens nach kathol. Verständnis (Wissen und Wirken 30). 8° (33 S.) Karlsruhe 1926, G. Braun. M 1.20.

Kühnel, Jos., Von der Enkelin Gottes. Gedanken über religiöse Kunst. gr. 8° (VIII u. 128 S., 8 Bilder). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 4.60.

Kumpfmüller, J., 20 Franziskuspredigten. Zum Gebrauch bei Drittordensversammlungen. 8° (132 S.) Regensburg 1925, Manz. M 3.—.

Kunze, O., Der politische Protestantismus in Deutschland. (Zur religiösen Lage der Gegenwart 12). 8° (80 S.) München 1926, Pfeiffer. M 2.—.

Lama, Fr. v., Der vereitelte Friede. Meine Anklage gegen Michaelis und den Evangelischen Bund. 8° (VI u. 104 S.) Augsburg 1926, Haas & Grabherr. M 1.50.

Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung von *O. Karrer* (Via sacra 6). 24° (159 S.) München 1925, Ars sacra.

Moock, W., s. Predigten, Alttest.

Muralt, L. v., Die Badener Disputation 1526. (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 3). 8° (XI u. 167 S.) Leipzig 1926, Heinsius. M 6.60.

Museum Lessianum, Section théologique, Louvain 1926, 8°.

Le Jubilé universel de 1926 (à l'usage des fidèles). Par *É. Jombart S. J.* (25 S.) Fr 1.25.

L'extension du Jubilé en 1926. Texte et commentaire de la Constitution Servatoris J. Chr. (à l'usage du clergé). Par *J. Creusen S. J.* (31 S.) Fr 1.25.

Nicolussi, J., S. S. S., Venite adoremus! Anbetungsstunden. 6. Bdchen. 12° (238 S.) Rottweil-Buchs 1926, Emmanuel. Geb. S 3.—.

— —, Was ist die hl. Messe? 12° (63 S.) Ebd. o. J. S —.70.

Obendorfer, A., Blutrosen am Leidenswege Jesu. 7 Fastenpredigten über die Geheimnisse des schmerzh. Rosenkranzes. 8° (69 S. Regensburg 1926, Manz. M 1.75.

Olivi, Fr. Petrus Johannis, O. F. M., Quaestiones in 2. Librum Sententiarum, ed. *B. Jansen S. J.* Vol. III: quaest. 72—118 (Bibliotheca Franciscana Scholastica 6). gr. 8° (LV u. 628 S.) Quaracchi 1926, Coll. s. Bonaventurae.

Parsch, P., Das Jahr des Heiles 1926. Klosterneuburger Liturgiekalender. kl. 8° (219 S.) 1925.

— —, Unsere alten Messen mit den erweiterten Gesangstexten. 1.: Advent. 12° (63 S.) 1925. — 2.: Fastenzeit (1. Liefg.) 12° (80 S.) 1926.

— —, Liturgische Volksandachten. 1.: Volkstümlich-liturgische Quatemberbetstunde. 12° (25 S.) 1925. S 1.—. — 2.: Volkstümlich-liturgische Advent-Andacht. 12° (19 S.) 1925. — 4.: Volkstümlich-liturgische Buß-Andacht. 12° (22 S.) 1926. — 5.: Volkstümlich-liturgische Leidens-Andacht (Passion). 12° (39 S.) 1926. — Klosterneuburg, Selbstverlag.

Pichler, W., Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. Im Anschluß an das „Kath. Religionsbüchlein". 3. Bdchen, 2. Liefg. 8° (VIII u. S. 161—400). Innsbruck 1926, Tyrolia. S 6.50.

Pius XI, Rundschreiben über das Fest Jesu Christi des Königs und Apostolische Konstitution über die Ausdehnung des Jubiläums. Autorisierte Ausgabe. 8° (68 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.—

Podlaha, A., Catalogus collectionis operum artis musicae quae in bibliotheca capituli metr. Pragensis asservantur (Editiones Archivii . . . Pragensis 19). gr. 8° (XLI u. 87 S.) Pragae 1926, Metr. capit. Pragense. čK 30.—.

Pörtzgen, P. J. M., Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. Eine Begründung der Herz-Jesu-Verehrung. 4. Aufl. von *P. Keller*. 8° (208 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. Geb. M 4.50.

Poschmann, Bernh., Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit. (Der katholische Gedanke 15). kl. 8° (150 S.) Köln 1925, Oratoriumsverlag. Geb. M 3.50.

Predigten, Alttestamentliche. Paderborn, Schöningh. 8°.
17: Job (III) von *W. Reith O. F. M.* 1924. (70 S.) M 1.50;
18: Isaias (I) von *J. Engel.* 1925. (70 S.) M 1.50;
19: Die Gottesmutter im Alten Testament von *P. Heinisch.* 1925. (123 S.) M 2.40;
20/21: Esther von *W. Moock.* 1926. (160 S.) M 3.60.

Predigten, Neutestamentliche. Paderborn, Schöningh. 8°.
12: *R. Grosch,* Der Kolosserbrief in Homilien erklärt. (80 S.) M 1.50.

Puig de la Bellacasa, J., S. J., De transsubstantiatione secundum s. Thomam oratio . . . Lex. 8° (31 S.) Barcinone 1926, Typographia cath. Casals.

Reith, W., s. Predigten, Alttest.

Rohr, E., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. (Zur religiösen Lage der Gegenwart 14). 8° (84 S.) München 1926, Pfeiffer. M 1.80.

Rohrmüller, G., Jesus Christus der Gottmensch und Erlöser. 52 Predigten. 3.: Jesus Christus der Sohn Gottes. 8° (147 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.—.

Rost, Hans, Die „Verquickung" von Religion und Politik in der preußisch-deutschen Geschichte. (Politik und Kultur, Schriftenreihe der Augsburger Postzeitung 1). 8° (VIII u. 216 S.) Augsburg 1926, Haas & Grabherr. M 2.—.

Sailer, J. M., Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken. Ausgew. von *G. Heidingsfelder.* 12° (221 S.) München o. J., Ars sacra.

Sawicki, Fr., Die Gottesbeweise. 8° (VII u. 206 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 4.50.

Schlund, E., O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung. (Zur religiösen Lage der Gegenwart 13). 8° (117 S.) München 1926, Pfeiffer. M 2.70.

Schmidt, Exp., O. F. M., Magnalia Dei. Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt für Katholiken und Nichtkatholiken. 8° (170 S.) München o. J., Kösel-Pustet. M 2.50, geb. M 3.50.

Schmöger, A., Was soll der Klerus über Wertpapiere, Sparkassen, Banken und Börse wissen? 3. Aufl. von *O. Meister.* 8° (IV u. 125 S.) Wien u. Leipzig 1925, Fromme. S 3.60.

Schuster, J. und *J. B. Holzammer,* Handbuch der Bibl. Geschichte. 8. Aufl. 2. Bd.: Das Neue Testament, bearb. von *J. Schäfer.* gr. 8° (XX u. 784 S., 55 Bilder, 2 Karten). Freiburg 1926, Herder. M 22.—, geb. M 25.—.

Schwenz, W., Katechetische Skizzen mit vollst. Text des Einheitskatechismus. 8° (280 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. Geb. M 5.—.

Seuse, Heinrich, O. Pr., Deutsche Schriften. Vollst. Ausgabe. Eingeleitet und erl. von *Nikolaus Heller*. 8° (LXXIII u. 478 S.) Regensburg 1926, Manz. M 16.—.

Simons, G., Das Opfer des Neuen Bundes. Ins Deutsche übertragen von *J. Hoffmann*. 8° (237 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. M 6.—.

Steinmann, A., Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt. (Predigt-Studien 8). gr. 8° (VII u. 221 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.60.

Strack, H. L. und P. **Billerbeck**, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. III: Die Briefe des N. T. und die Offenbarung Johannis. 8° (VII u. 857 S.) München 1926, C. Beck. M 33.—, geb. M 38.— u. M 42.—.

Ströbele, G., Das Magnificat des freudenreichen Rosenkranzes. 16° (48 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M —.50.

— —, Das Alleluja des glorreichen Rosenkranzes. 16° (44 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. M —.60.

Surin, Lettres du P. Jean-Jos. — S. J. Édition critique par *L. Michel* et *F. Cavallera*. I (1630—1639). gr. 8° (L u. 335 S.) Toulouse 1926, Revue d'Ascétique et de Mystique. Fr 20.—.

Teeuwen, St. W. J., Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XIV, 1). 8° (XVI u. 147 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 8.—.

Thomae Aqu. In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, cura *M.-R. Cathala O. P.* Ed. 2. recognita. 8° (XII u. 798 S.) Taurini 192 , Marietti. L 30.—.

Thomas Villanova, O. M. Cap., Tractatus de satisfactione sacramentali in usum confessariorum. 8° (96 S.) Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M 1.50.

Ubach, Jos. S. J., Compendium Theologiae moralis. Codici J. C. et Decretis Concilii Plen. Americae Latinae . . . accommodatum I. gr. 8° (XVI u. 488 S.) Friburgi 1926, Herder. M 8.—, geb. M 10.—.

Ude, J., Kann der Mensch vom Tiere abstammen? 2. Aufl. 16° (164 S.) Graz 1926, Styria. S 3.—.

Van Noort, G., Tractatus de Deo Redemptore. Ed. 4. curavit *J. P. Verhaar*. gr. 8° (208 S.) Hilversum (Hollandia) 1925, Paul Brand. Fl 2.75.

Weber, P., Jubiläumsbüchlein. 24° (27 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. M —.30.

Wickl, R., S. J., Marienherrlichkeiten. Maipredigten oder marianische Lesungen. kl. 8° (342 S.) Innsbruck o. J., Marianischer Verlag. S 5.—, geb. S 7.—.

Soeben erschienen:

Tractatus de Satisfactione sacramentali

quem scripsit in usum confessariorum

P. Thomas Villanova a Zeil, O. M. Cap.

96 S. 8⁰ — M 1·50

Der bekannte Kapuziner-Moralist hat in diesem Traktat mit großem Fleiß alles zusammengetragen, was die hervorragenden älteren und neueren Moralisten über die bei der Beichte aufzulegenden Bußwerke lehren. — P. van Acken S. J. bezeichnet das Werkchen als ein ganz vorzügliches Büchlein.

Die Heiligen,

die edelsten Helden der Weltgeschichte

aus dem Leben neuerer und neuester Heiliger dargestellt

von **Monsignore Robert Klimsch †**

VIII u. 412 S. gr. 8⁰, mit vielen Bildern — M 6.50, geb. M 9.00

Die „Winterthurer Hochwacht" schreibt: „Folgende Gedanken über die Sozialreform durch die Heiligen knüpfen wir an das vorzügliche Buch von Robert Klimsch, Die Heiligen als die edelsten Helden der Weltgeschichte etc. etc."

Um blutige Palmen

Lebensbild der seligen Märtyrer von Kanada

dargestellt von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu

104 S. 8⁰ m. Titelbild, eleg. kart. M 1.50

Das „Kamillusblatt" schreibt: „Erschütternde Einblicke in die Leiden der Huronen-Missionen des 17. Jahrhunderts bietet uns dieses neue Werkchen. Der Jesuitenmissionär P. Brébeuf und acht seiner Ordensgenossen leiden Unsägliches und krönen ihr Werk mit dem Märtyrertod. Die Darstellung ist sehr lebhaft und anschaulich, manche Stellen lesen sich direkt wie ein Roman etc. etc."

VERLAG FELIZIAN RAUCH, INNSBRUCK

SEELSORGE UND SEELSORGEHILFE

HERAUSGEGEBEN VON

WILHELM WIESEN

282 S. Preis Ganzleinen 7.80 Mk.; broschiert 5.80 Mk.

Zweite, bedeutend erweiterte Auflage

INHALT: I. Allgemeiner Teil: Klinkenberg, Großstadtseelsorge und Laienapostolat / Seelsorge und Seelsorgehilfe / Entwicklung und gegenwärtige Gestaltungswege der Seelsorgehilfe / Laienhilfe im Protestantismus / Aufenanger, Mitarbeit des Laienapostolats zum Schutze der kirchlichen Ehe / Kistner, Seelsorge, Seelsorgehilfe und moderne Sekten / Die Pflege apostolischer Gesinnung in der gesamten Pastoration / Prof. Dr. Faßbender, Belebung und Pflege des Laienapostolates in den Kreisen der Gebildeten / Die Schulung der Seelsorgehelfer / Exerzitien und Laienapostolat / Die Caritas in ihrer Bedeutung für Seelsorge und Seelsorgehilfe / M. Ruckmich, Die berufliche Gemeindehelferin. — II. Aus der Arbeit: Klever, Die Seelsorgehilfe einer Rektoratsgemeinde / Laienapostolat einer Großstadtpfarrei / Rüger, Kartothek und Laienhilfe / Hilfsmittel der Hausseelsorge und des Laienapostolates / P. Holzapfel O. F. M., Die katholische Heimatmission München / Winner, Die Laienkatechese in einer Großstadt / P. Vanvolxem S. J., Laienkatecheten / Dorner, Aus der Arbeit einer Gemeindehelferin / Baumeister, Die Pfarrzentrale in ihrer seelsorglichen Bedeutung / Dr. Maxen, Das Pfarrblatt. — III. Anhang: Oberhirtliche Erlasse über Seelsorgehilfe / Richtlinien über Seelsorgehilfe / Satzungen der freien Vereinigung für Seelsorgehilfe / Denkschrift über die Pflege des Laienapostolates in den Exerzitien / Predigt zur Einführung der Seelsorgehilfe / Literaturverzeichnis.

Die schon in Jahresfrist notwendig gewordene Neuauflage dieses wertvollen Sammelbandes hat eine bedeutende Erweiterung (282 Seiten statt 104 der ersten Auflage) erfahren, vor allem durch Neuaufnahme weiterer Aufsätze, und ist so unter der Hand des bekannten und verdienstvollen Herausgebers zu einem umfassenden, für jeden Seelsorger unentbehrlichen Handbuch der Seelsorgehilfe geworden, dem zur Zeit nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen ist.

CARITASVERLAG / FREIBURG I. BR.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘

Nr. 188 **1926.** Innsbruck, 1. Juli 1926

Bei der Redaktion*) sind seit 25. April 1925 eingelaufen:

Abendland, Slawentum und Ostkirchen. 3 Beiträge zur Unionsfrage. (Vorträge u. Abhandlungen der Leo-Gesellschaft 33/34). gr. 8° (64 S.) Wien 1926, Mayer & Co.

Arbeiten zur Kirchengeschichte, hsg. von *K. Holl* u. *H. Lietzmann.* 8°. Bonn, Marcus & Weber. — 4: Cyprianische Untersuchungen. Von *Hugo Koch.* (XII u. 493 S.) 1926. M 18.—.
5: Die Religion Michelangelos. Von *H. W. Beyer.* (159 S.) 1926. M 5.50, geb. M 7.50.
6: Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis. Von *H. Rückert.* (VII u. 108 S.) 1926. M 4.—.

Augustinus, Confessionum libri 10. Cum notis P. *H. Wagnereck S. J.* (Bibliotheca Ascetica 17). 24° (XVII u. 555 S.) Ratisbonae 1926, Pustet. Geb. M 5.—.

Bernbeck, J., Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus mit einem Anhang von Beispielen u. Gedichten. 8° (323 S). München 1926, Kösel-Pustet. Geb. M 4.80.

Bertrand, Louis, Der hl. Augustinus. Vom Verf. genehmigter Auszug von *L. Wattendorf.* 8° (202 S.) Trier 1925, Paulinus-Druckerei. Geb. M 3.80.

Bover, Jos. M., S. J., De cultu s. Josephi amplificando theologica disquisitio. gr. 8° (63 S.) Barcinone 1926, Eug. Subirana.

Bruders, H., S. J., Die Theologie der Rheinlande von 925 bis 1925. Dogmengeschichtliche Entwicklungsmomente zur Definition der Immakulata und der Unfehlbarkeit. 8° (XV u. 150 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 5.50.

Caritas im Trierer Land. Festschrift zum 27. Deutschen Caritastag Mai 1926 in Trier. Hsg. vom Caritasverband der Diözese Trier. 8° (136 S., 26 Bilder). Paulinus-Druckerei, Trier. M 2.—.

Eichmann, Ed., Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des C. J. C. für Studierende. 2., verb. Aufl. (Wissenschaftl. Handbibliothek: Theol. Lehrbücher 34). gr. 8° (XXII u. 786 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 15.—, geb. M 17.—.

Engert, Jos., Studien zur theologischen Erkenntnislehre. gr. 8° (XVI u. 624 S.) Regensburg 1926, Manz. M 18.—, geb. M 20.—.

Euchologium Sacerdotale sive Preces ad usum sacerdotum collectae ac dispositae a sacerdote quodam dioec. Rottenburgensis. 16° (561 S.) Rottenburg 1926, Bader. Geb. M 8.20.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Favrin, B., Praxis sollemnium functionum episcoporum ac praelatorum episcopis inferiorum. Ed. 2. emend. et aucta. 8° (237 S.) Ratisbonae 1926, Pustet. M 6.—, geb. M 7.50.

Feuling, D., O. S. B., Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Drei Vorträge. 3. Aufl. gr. 8° (62 S.) Beuron 1926, Beuroner Kunstschule.

Fischer, Z., O. F. M., Kampf um Kind und Schule. 3. Aufl. kl. 8° (32 S.) Wien o. J., Typogr. Anstalt. S —.60.

Geyser, Jos., Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. 8° (VIII u. 288 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.20, geb. M 7.50.

Grabmann, M., Des Ulrich Engelberti von Straßburg († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte (Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. Kl. 1925, 5). 8° (84 S.) München 1926, Kommission d. G. Franz'schen Verlages.

— — Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 5. Aufl. (Sammlung Kösel 60). 12° (172 S.) München 1926. Geb. M 2.—.

Haring, Joh., Das Lehramt der kath. Theologie. Festschrift der Grazer Universität für 1926. gr. 8° (VII u. 163 S.) Graz 1926, Moser. S 10.—.

Herold des großen Königs, Der. Festschrift zum Franziskusspiel in Erl 1926. gr. 8° (64 S.) Passionsspieldorf Erl i. Tirol. S 1.80.

Huonder, A., S. J., Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. II: Die Leidensnacht. 4.—6. verb. Aufl. 12° (XII u. 430 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 5.40.

Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von *A. Feder S. J.* 4., verb. Aufl. 18° (XII u. 193 S.) Regensburg 1926, Manz. M 1.20, geb. M 2.20.

— — Die Geistlichen Übungen, übers. von *R. Handmann S. J.* Kleine Textausgabe, 2. verb. Aufl. 12° (194 S.) Linz 1926, Akad. Preßverein. Geb. S 4.50.

Incarnation, The, Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge . . . 1925, ed. by *C. Lattey S. J.* kl. 8° (XVIII u. 261 S.) Cambridge 1926, Heffer. 7 s 6 d.

Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft, in Verbindung mit *W. Planert* und *W. Oehl* hsg. von *A. Drexel.* 1 (1926). 4° (120 S.) Innsbruck 1926, Afrikan. Institut, Innallee 11.

Isidora, Schwester. Die sieben Gaben des Hl. Geistes. Betrachtungen, eingeleitet und hsg. von *E. Krebs.* 12° (XVI u. 366 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 7.—.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. 13 (1926). Jährl. 6 Doppelhefte zu 48 S. gr. 8°. M 3—. München, Leohaus.

Kammer, K., Trierer Kulturkampfpriester. Auswahl einiger markanter Priester-Gestalten aus d. Zeiten des preußischen Kulturkampfes nach authentischen Berichten. 8° (163 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. M 4.50.

Karrer, O., Der mystische Strom von Paulus bis Thomas v. Aquin. kl. 8° (452 S.) München o. J., Ars sacra.

Kast, Aug., Die hl. Messe als Gemeinschaftsopfer. kl. 8° (15 S.) Karlsruhe 1926, Badenia.

Künstle, K., Ikonographie der Heiligen. Lex.-8° (XVI u. 608 S., 284 Bilder). Freiburg 1926, Herder. M 37.—, geb. M 40.—.

Lehrbuch der kathol. Religion auf Grundlage des Lehrbuches von *Rauschen* nach den neuen Richtlinien. 8°. Bonn 1926, Hanstein: Kirchengeschichte f. d. Oberstufe höherer Lehranstalten, hsg. von *L. Mohler*. (XI u. 199 S.) Geb. M 3.20.
Kirchengeschichte f. Lyzeen und höhere Mädchenschulen IV—UII, hsg. von *K. Kastner*. (VIII u. 132 S., 12 Abb.) Geb. M 2.50.
Kirchengeschichtliche Charakterbilder f. höhere Lehrananstalten IV—UII, hsg. von *H. J. Bremer*. (X u. 192 S., 12 Abb.) Geb. M 3.20.
Die Lehre von der Kirche (UII) von *A. Cohnen* und *F. Anders*. Ausg. A f. höhere Knabenschulen. (VIII u. 119 S.) Geb. M 2.20.

Leitl, E., Lateinbuch für Erwachsene, hervorgegangen aus Unterrichtskursen. 3 Teile 8° (VIII u. 158, VIII u. 182, X u. 214 S.) München 1924—25, Kösel-Pustet.

Linhardt, R., Feurige Wolke. Kanzelvorträge. II: Pfingstkreis. 8° (VI u. 138 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.30, geb. M 3.60.

Liertz, Rhaban, Über Seelenaufschließung. 8° (178 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 3.60. geb. M 4.80.

Mager, A., O. S. B., Theosophie und Christentum. kl. 8° (119 S.) Berlin 1926, Dümmler. M 2.50.

Maréchal, J., S. J., Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. V: Le Thomisme devant la Philosophie critique. gr. 8° (XXIII u. 482 S.) Louvain 1926, Museum Lessianum. Fr 25.—.

Martin, B., Glaube und Leben. Ein kath. Religionsbuch für Fortbildungsschulen. München 1926, Kösel-Pustet. Ausgabe für Knaben. 8° (180 S.); Ausgabe für Mädchen. 8° (175 S.) Geb. je M 1.20.

Meßbuch der kath. Kirche (lateinisch u. deutsch), neubearbeitet von *Chr. Kunz*. 18° (984 u. [216] S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 4.50, geb. M 6.— und höher.

Meßbuch, Das vollständige Römische —, lateinisch und deutsch mit Einführung im Anschluß an . . . *A. Schott*, hsg. von *P. Bihlmeyer O. S. B.* 16° (XII, 64*, 1144 u. [264] S., 2 Bilder). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 14.—.

Missionsblätter, Akademische. Organ des Akad. Missionsbundes. 13 (1925) 3 Hefte 8° (64 S.), M —.80: 14 (1926) 1. Heft (24 S.) Münster, Aschendorff.

Niederhuber, Joh. Ev., Die vier Evangelien für religiös Gebildete, übersetzt u. erläutert. Lex.-8° (XII u. 336 S.) Regensburg o. J., Habbel. M 3.—, geb. M 4.—.

Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560—1572, nebst ergänzenden Aktenstücken. 5. Bd.: Nuntius Biglia 1565—66; Commendone 1566. Im Auftrag der Histor. Kommission d. Akademie d. Wiss. in Wien bearb. von *J. Ph. Dengel*. Lex.-8° (XCIII u. 277 S.) Wien 1926, Kommissionsverlag Hölder-Pichler-Tempsky.

Osnabrücker Diözesansynode im Jahre 1920, Die. III: Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen mit besond. Berücksichtigung des Partikularrechtes. gr. 8° (XI u. 566 S.) Osnabrück 1925, F. Schöningh.

Pesch, Chr., S. J., Gott der Eine und Dreieine. Dogmatische Darlegungen, hsg. von *H. Dieckmann S. J.* gr. 8° (166 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 4.50, geb. M 6.—.

Peters, Fr. J., Katholische Religionslehre, 1. T.: Obersekunda (Im Reiche Christi. Kath. Religionsbuch f. d. Oberstufe höherer Lehranstalten, 1). 8° (VIII u. 143 S.) Bonn 1926, Hanstein. Geb. M 2.50.

Pieper, Aug., Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? gr. 8° (140 S.) M.-Gladbach 1926, Volksverein. Geb. M 2.50.

Pius XI., Rundschreiben über die Förderung der Missionen. Lateinischer u. deutscher Text. gr. 8° (50 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.50.

Restrepo, F., S. J., San Agustin. Sus métodos catequisticos. Sus principales catequesis. Introducción, traducción, comentarios y notas (Los grandes maestros de la doctrina cristiana 1). 8° (291 S.) Madrid 1925, Razón y Fe.

Ries, Jos., Die Sonntagsepisteln für Homilien bearbeitet. II: Die Sonntage nach Pfingsten. gr. 8° (510 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 11.—, geb. M 13.—.

Sauer, Jos., Wesen und Wollen der christlichen Kunst. gr. 8° (22 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.20.

Schilling, O., Die christlichen Soziallehren. (Der kath. Gedanke 16). kl. 8° (198 S.) München 1926, Oratoriums-Verlag. M 4.50.

Springenschmid, K., Das Bauernkind. 8° (135 S.) München 1926, Oldenbourg. Geb. M 3.60.

Stadler, Fr., S. J., Heilige Jugend. 12° (23 S.) Innsbruck o. J., Marianischer Verlag. S —.50.

Staffelstein, Blätter für d. sudetendeutsche katholische Neustudententum. 6. Jahrg. 1925/26, 12 Hefte. 8° (192 S.) Jährlich M 2.50. Prag III, Tomášská 6.

Stingeder, Fr., Der Liebe die Krone. Biblische Maßstäbe zur Vertiefung des christlichen Lebens im Alltag. 12° (162 S.) Linz 1926, Kath. Preßverein. S 5.50, geb. S 7.—.

Storr, Rup., Die hl. Schrift des Neuen Bundes, nach d. griechischen Text übersetzt. gr. 8° (VIII u. 744 S.) Mainz 1926, Matthias Grünewald.

Sutcliffe, E. F., S. J., De unitate litteraria Num. 22 (= Biblica 7 [1926] 3—39). Romae 1926, Inst. Biblicum.

Thomae Aqu., O. P., Summa Theologica edita cura et studio Collegii prov. Tolosanae eiusd. Ord. I^a^ pars. 16° (XXX u. 1408 S.) Parisiis 1926, Andr. Blot.

Verhaar, J. P., Tractatus de Sacramentis II, praesertim ex annotationibus *G. van Noort.* 8° (175 S.) Hilversum (Holland) 1926, P. Brand. Fl 3.—.

Vetter, A., Katholischer Wegweiser. Eine Glaubenslehre besonders für die Jugend der Fortbildungsschule und Vereine. 8° (124 S.) Karlsruhe 1926, Badenia. Geb. M 3.—.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 189 **1926.** Innsbruck, 1. Okt. 1926

Bei der Redaktion*) sind seit 1. Juli 1925 eingelaufen:

Adrian J., Weisheit aus des Höchsten Mund. Religionslehrbuch. A. Ausgabe für Lehrer. 8° (VIII u. 356 S.) M 6.60. B. Ausgabe für Schüler. 8° (VIII u. 132 S.) M 2.30. Mergentheim 1926, Ohlinger.

— — Glaubensbekenntnisse und Glaubensentscheidungen zum Gebrauch für d. Arbeitsunterricht. 8° (IV u. 60 S.) Mergentheim 1926, Ohlinger. M 1.20.

Algermissen K., Das soziale Königtum Christi. (Neutest. Predigten, 6). 8° (IV u. 171 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 3.60.

Angelicum. Periodicum internationale de re philosophica et theologica, quater in anno. Organum Unionis Thomisticae. 3 (1926) n. 2/3. S. 121—343. gr. 8°. Rom, Institutum Angelicum. Jährlich L 25.—.

Bäumker Cl., Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus d. Anfang des 13. Jahrh. neu herausgegeben. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, Heft 5/6). gr. 8°. (LVIII u. 51 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 5.25.

Bettenburg C., Gedanken zu Predigten über d. Königtum Jesu Christi. 8° (94 S.) Hildesheim 1926, Borgmeyer. M 1.80.

Bibliotheca Africana ethnologica linguistica. Hsg. von *A. Drexel.* 2 (1926) 1. Innsbruck, Fel. Rauch. Pro Heft Schw. Fr 8.—.

Bopp L., Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung. 8° (VIII u. 340 S.) Freiburg 1926, Herder. M 7.50.

Burdach K., Der Dichter des Ackermann aus Böhmen u. seine Zeit, 1. Hälfte (Vom Mittelalter zur Reformation III/2). gr. 8° (LXVIII u. 262 S.) Berlin 1926, Weidmann. M 21.—.

Caspar Erich, Die älteste römische Bischofsliste (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, 2. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 4). gr. 8° (258 S.) Berlin 1926, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik u. Geschichte.

Cathrein V. S. J., De Bonitate et Malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae. Brevis Commentarius in Summae Theol. 1. 2, q. 18am ad q. 21am (Museum Lessianum). gr. 8° (148 S.) Löwen 1926, Rue des Récollets 11. M 1.50.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Edelmann M. O. Cap., Dogmatische Jünglingspredigten. 40 Vorträge für Studenten. gr. 8° (XI u. 303 S.) Regensburg 1926, Manz. M 7.50.

Eisenhofer L., Grundriß der kath. Liturgik. 2. u. 3. Aufl. kl. 8° (XII u. 327 S.) Freiburg 1926, Herder. M 3.60, geb. M 4.80.

Faustmann K., Christkönigsfest. 6 Vorträge nach den Gedanken der Christkönigs-Enzyklika Pius XI. gr. 8° (IV u. 87 S.) Regensburg 1926, Manz. M 2.—.

Feckes C., Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 7). gr. 8° (XV u. 150 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 6.30.

Federer H., Der heilige Habenichts. kl. 8° (30 S.) München 1926, J. Müller. M —.80.

Fendt L., Symbolik des römischen Katholizismus. (Sammlung Göschen). kl. 8° (136 S.) Berlin-Leipzig 1926, de Gruyter. M 1.50.

Festgabe zum diamant. Priesterjubiläum für P. Gregor Müller O. Cist., gewidmet von den Mehrerauer Mitbrüdern. (126 S.) Bregenz 1926.

Gebler P., Das Kirchenjahr, seine geschichtliche Entwicklung und liturgische Bedeutung. 18° (47 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M —.50.

„Gehst du auch an Werktagen zur hl. Messe?" Von einem Franziskanerpater. 12° (39 S.) Werl i. W. 1926, Franziskus-Druckerei. M —.30.

Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von J. Görres. Im Auftrage der Görresgesellschaft hsg. von *K. Hoeber*. gr. 8° (XVI u. 271 S.) Köln 1926, Bachem. M 6.—.

Goyau G., Friedrich Ozanam. Übertr. von *J. Sellmair*. 8° (175 S.) München 1926, Kösel-Pustet. M 2.—, geb. M 2.50 u. M 3.50.

Grabmann M., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. gr. 8° (XI u. 585 S.) München 1926, Hueber. M 20.80, geb. M 24.80.

Gredt J. O. S. B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. II: Metaphysica. Ethica. Ed. 4 aucta. gr. 8° (XVIII u. 466 S.) Freiburg 1926, Herder. M 11.—, geb. M 13.—.

Hagen P., Mahnungen zur Innerlichkeit. Eine Urschrift des Buches von der Nachfolge Christi. kl. 8° (XIV u. 160 S.) Lübeck 1926, Max Schmidt-Römhild.

Höpfl H. O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. Ed. 2. I: Introductio generalis (IV u. 339 S.); III: Introductio specialis in libros N. T. gr. 8° (445 S.) Rom 1926, Spithoever.

Jäger E., Erinnerungen aus der wilhelminischen Zeit. (Politik und Kultur, 3). 8° (XVI u. 88 S.) Augsburg 1926, Haas & Grabherr. M 1.80.

Kalender 1927. Don Bosco-Kalender, gr. 8° (111 S.). München (-Ost), Verlag der Salesianer. — Jahresbote von der Herz-Jesu-Provinz der Pallotiner, Bruchsal, Baden. gr. 8° (102 S.) — Frommes Kalender für d. kath. Klerus. 49 (1927) kl. 8°

(176 S.), Wien, Fromme. S 5.40. — *Geiger K.*, Taschenkalender und Kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kathol. Klerus. 18° (227 S.) Regensburg, Manz. M 2.—. — **Maria-Hilf-Kalender.** gr. 8° (120 S.) Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung. M —.65. — Regensburger Marienkalender. gr. 8° (152 S.) Regensburg, Pustet. M —.70.

Kallen G., Josef Görres und der deutsche **Idealismus.** (Aschendorffs Zeitgemäße Schriften, 11). 8° (48 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 1.20.

Keusch K. C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori. 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (XXXIX u. 407 S.) Paderborn 1926, Bonifacius-Druckerei.

Kiefl F. X., Kritische Randglossen zum Bayerischen Konkordat. gr. 8° (148 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.50.

Kretschmer R., St. Hedwigspredigten. 8° (172 S.) Breslau 1926, Goerlich. M 5.—, geb. M 6.50.

Leturia P. S. J., La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820—1823) a la luz del Archivo Vaticano. gr. 8° (XI u. 319 S.) Madrid 1925, „Razón y Fe". Pes. 8.—.

Levy H., Volkscharakter und Wirtschaft. Ein wirtschaftsphilosophisches Essay. 8° (VIII u. 128 S.) Berlin 1926, Teubner. M 4.20, geb. M 5.60.

Liebeschütz H., Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter. (Studien der Bibliothek Warburg). gr. 8° (IV u. 140 S.) Leipzig-Berlin 1926, Teubner. M 8.60.

Lietzmann H., Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8). 8° (XII u. 363 S.) Bonn 1926, Marcus & Weber.

Lins B. O. F. M., Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz von ihrer Gründung bis zur Säkularisation 1620—1802. gr. 8° (XII u. 339 S.) München 1926, Pfeiffer. M 12.—.

Lippert P. S. J., Der Menschensohn. Bilder aus dem Seelenleben Jesu. kl. 8° (232 S.) Regensburg 1926, Habbel.

Lüers Dr. Grete, Die Sprache der deutschen Mystik im Werke der Mechthild von Magdeburg. 8° (XV u. 319 S.) München 1926, E. Reinhardt. M 13.—, geb. M 15.—.

Mann's Pädagogisches Magazin. 8°. Langensalza, Beyer & Söhne. Heft 768: Die Erziehung der Jugendlichen zu unserm deutschen Volksschrifttum. Von *O. Götze.* 2. Aufl. (44 S.) 1926. M —.90. — Heft 769: Erzieht die Jugend zur Selbstbeherrschung! Von *J. Ude.* 2. Aufl. (22 S.) 1926. M —.60.

Marić J., Celebris Cyrilli Alex. formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Conf. et recentiorum theologorum. (Ephem. theologicae 1926, I, 56—102). Zagreb, Typogr. Archiepiscopalis.

Marmion, Abt Col. O. S. B., Christus das Leben der Seele. Übertragung von *Benedicta v. Spiegel O. S. B.* Mit Geleitwort von *M. Grabmann.* 8° (XIII u. 462 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.70, geb. M 7.50.

Mathis J. S. J., Aloysius-Predigten. 8° (66 S.) Linz 1926, Kath. Preßverein. S 2.—.

Menéndez-Reigada J. O. P., Unidad especifica de la contemplación cristiana (Extracto de La Ciencia Tomista). gr. 8° (108 S.) Madrid 1926, Imp. de la „Rev. de Arch., Bibl. y Museos", Olózaga 1.

Merkelbach B. O. P., Quaestiones de castitate et luxuria. gr. 8° (103 S.) Freiburg 1926, Kommission Herder.

Meschler M. S. J., Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius v. L., erklärt u. in Betrachtungen vorgelegt, hsg. von *W. Sierp S. J.* II: Ausführung der Exerzitien. Erste Hälfte (Exerzitien-Bibliothek, 2). 12° (XXXII u. 372 S.) Freiburg 1926, Herder. M 5.—, geb. M 6.40.

Mielert M., Lebendiges Christentum im Spiegel Hollands. kl. 8° (222 S. Kirnach-Villingen, Baden, Verlag der Schulbrüder. M 2.—, geb M 3.—.

Murillo L., Paulus et Pauli scripta. I. Paulus. gr. 8° (XV u. 570 S.) Romae 1926, Institutum biblicum.

Neue Ordnung. Blätter für christl. Gesellschaftsordnung, 2 (1926) 4 Wien, Typograph. Anstalt.

Obendorfer A., Tabor-Stunden. Eine Sammlung von Sonntagspredigten. 2. umgearb. und verm. Aufl. gr. 8° (VIII u. 412 S). Regensburg 1926, Manz. M 7.50, geb. M 9.—.

Ordensdirektor, Der. Jubiläums-Festnummer. Innsbruck, Tyrolia.

Pichler W., Katechesen für d. Unterstufe d. Volksschule. II. 3. Aufl. 8° (IV u. 214 S.) Innsbruck-Wien-München 1926, Tyrolia. S 6.50, M 4.20.

Pius XI., Rundschreiben über den hl. Franziskus v. Assisi zu seinem 500. Todestage. 8° (60 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.80.

— — Rundschreiben über den hl. Franziskus v. Assisi. Übersetzt u. erläutert von *H. Meurers.* 8° (46 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. M 1.20.

— — Rundschreiben zum 200jähr. Jubiläum der Heiligsprechung des hl. Aloysius v. G., übers. und erläutert von Dr. *v. Meurers.* 8° (32 S.) Trier 1925, Paulinus-Druckerei. M —.80.

Pribilla M. S. J., Um die Wiedervereinigung im Glauben. kl. 8° (VIII u. 80 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.20.

Promnitz E., Das mittelalterliche Reimofficium der hl. Hedwig. Aus dem Lat. übertragen. 8° (101 S.) Breslau 1926, Goerlich. M 3.50, geb. M 5.—.

Przywara E. S. J., Gott. 5 Vorträge über das religionsphilosophische Problem. (Der kath. Gedanke, 18). kl. 8° (188 S.) München 1926, Oratoriumsverlag. M 4.50.

Rosenzweig F., Die Schrift und Luther. 8° (51 S.) Berlin 1926, L. Schneider.

Sailer J. M., Glückseligkeitslehre. Neu hsg. v. *J. M. Nielen.* 8° (328 S.) Frankfurt a. M. 1926, Carolusdruckerei. M 6.—.

Schenz A., Sonntagsglocken. Volkstümliche Lesungen über Tagesoration, Epistel und Evangelium. kl. 8° (385 S.) Innsbruck 1926, Tyrolia. S 9.—.

Schlindwein, Tobias. (Alttestamentl. Predigten, 22). 8° (44 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 1.20.

Schlund E. O. F. M., Die seraphische Liebe. Franziskanische Exerzitien. gr. 8° (56 S.) München 1926, Pfeiffer. M 1.40.

— — Hilfsbuch für Exerzitien. Zum Gebrauche der Priester der bayer. Franziskanerprovinz. Als Manuskript gedruckt. gr. 8° (318 S.) München 1926, Pfeiffer. M 6.—.

— — Bescheidene Männer. Lebensbilder. 8° (IV u. 184 S.) ebd. 1926. M 2.—.

Schneider A., Der religiöse Mensch als der kommende Lebensstil. 8° (111 S.) München 1926, Pfeiffer.

Schnürer G., Kirche und Kultur im Mittelalter. Bd. I. 8° (XVI u. 426 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 8.—, geb. M 10.—.

Siegel, Das. Ein Jahrbuch katholischen Lebens 2 (1926). 8° (116 S.) München, Kösel-Pustet. M 4.—.

Sierp W. S. J., Ein Apostel des inneren Lebens Wilhelm Eschweiler S. J. (Jesuiten, Lebensbilder). kl. 8° (XVIII u. 268 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 6.—.

Stachnik R., Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen. gr. 8° (X u. 103 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.—.

Teetaert A. O. Cap., La confession aux laïques dans l'église latine depuis le 8. jusqu' au 14. siècle. (Universitas cath. Lovaniensis. Dissertationes, II. 17). gr. 8°. (XXVIII u. 508 S.) Paris 1926, Gabalda. Fr 50.—.

Testament, Das Alte in Auswahl. Erbauende Texte für Schule und Haus mit Einführungen und Anmerkungen von *S. Weber*. Illustr. Taschenausgabe. 2. Aufl. 12° (XL u. 550 S., 20 Bilder). Freiburg 1926. Herder. M 4.—, geb. M 5.—.

Warte, Österreichische Pädagogische 21 (1926). Jährlich 12 Hefte zu 24 S. 4°, Wien XVIII, Semperstr. 45. M 2.40.

Wintersig A. O. S. B., Ehe und Jungfräulichkeit. Im Geiste der Liturgie betrachtet. (Aschendorffs Zeitgem. Schriften, 12). 8° (32 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M —.90

Wunderle G., Religion und Magie. kl. 8° (74 S.) Mergentheim 1926, Ohlinger. M 2.—.